



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

CLÁUDIO DE JESUS SANTOS

NÃO CHUTA QUE É MACUMBA:

**A patrimonialização do Ilê Axé Opô Afonjá e a sua contribuição no fortalecimento de
uma identidade afro-religiosa no Brasil**

**SÃO CRISTÓVÃO/SE
2019**

CLÁUDIO DE JESUS SANTOS

NÃO CHUTA QUE É MACUMBA:

A patrimonialização do Ilê Axé Opô Afonjá e a sua contribuição no fortalecimento de uma identidade afro-religiosa no Brasil

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe – UFS.

Orientador: Professor Dr. Hippolyte Brice Sogbossi

**SÃO CRISTÓVÃO - SE
2019**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/UFS

Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael (membro externo)
Departamento de Ciências Sociais (DSS/UFS)

Prof. Dr. Luís Américo Silva Bonfim (membro interno)
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/UFS

Dados de Catalogação na Publicação (CIP)

S237n

Santos, Cláudio de Jesus

Não chuta que é macumba: a patrimonialização do Ilê Axé Opô Afonjá e a sua contribuição no fortalecimento de uma identidade afro-religiosa no Brasil / Cláudio de Jesus Santos. Orientação de Hippolyte Brice Sogbossi. São Cristóvão, 2019.

106 fl: il.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – São Cristóvão, Universidade Federal de Sergipe, 2019.

1.Candomblé 2. Patrimônio Cultural 3. Fenômeno Religioso I. Sogbossi, Hippolyte Brice, orient. II. Título.

CDU 2:39 (=41)(81)

Ficha elaborada pela Bel. Shirley dos Santos Ferreira (CRB-5/001862/0)

À memória de Mãe Stella de Oxóssi

AGRADECIMENTOS

À Terra que me sustenta e a força que me move em busca de dias melhores!

À minha família, mãe e irmãos, que me fez o que sou. Pela força e pela resiliência.

À Shirley, companheira de vida, pela compreensão e por todas ajudas necessárias para a conquista dessa importante meta!

À Valéria Aparecida Bari pelo carinho, pelo suporte e pelos diálogos tão necessários;

Ao meu orientador Hippolyte Brice, pelo apoio, paciência e pelos caminhos apontados;

Aos Professores Luis Américo Bonfim, pelos diálogos em sala, e Ulisses Neves Rafael pelas contribuições!

Aos Professores do PPGCIR pelo conhecimento conquistado e aos amigos que compartilharam desse momento;

À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação de Apoio a Pesquisa e Tecnologia do Estado de Sergipe (FAPITEC) pela bolsa concedida e os fomentos ao Programa de Pós-Graduação.

RESUMO

Os terreiros de candomblé chegam ao século XXI demarcando o seu espaço na composição do patrimônio cultural brasileiro por meio da preservação da memória do seu povo e de sua comunidade, trazendo para si uma importância que vai além do culto aos orixás. É por essa razão, percebendo cada vez mais os enlaces entre espaços eleitos como patrimônio e que abrigam funções religiosas, que tencionamos uma reflexão das implicações geradas no campo religioso, mais especificamente nas construções de sentido da religião. Com isso nos interessa saber como o *processo de patrimonialização* dos terreiros possibilita o fortalecimento de uma identidade afro-religiosa ressignificada para o candomblé no Brasil. É de interesse específico também analisar a construção dos bens culturais simbólicos e as estratégias para a legitimação de um “patrimônio sagrado” por parte das comunidades afro-religiosas. Com a finalidade de alcançarmos o objetivo proposto fizemos uso de uma revisão bibliográfica aliada ao método etnográfico tendo como lócus de estudo o Ilê Axé Opô Afonjá, situado no Estado da Bahia, estabelecendo uma ação metodológica interdisciplinar entre Ciências da Religião e outros campos do conhecimento. Os resultados apontaram para a mudança de um “status religioso” no Candomblé na contemporaneidade a partir do processo de patrimonialização gerando novas formas de organização no universo das religiões de presença africana. Constatamos também que o espaço do terreiro, enquanto instância de poder, foi capaz de mover estruturas sociais complexas, estabelecendo um divisor de águas dentro desse universo religioso, contribuindo assim para o fortalecimento de uma nova identidade afro-religiosa no Brasil.

Palavras-chaves: Candomblé. Patrimônio Cultural. Fenômeno Religioso.

ABSTRACT

Candomblé's terreiros reach the twenty-first century by demarcating their space in the composition of the Brazilian cultural heritage by preserving the memory of its people and its community, bringing to itself an importance that goes beyond the cult of the orixás. It is for this reason that we increasingly perceive the connections between spaces chosen as patrimony and that harbor religious functions, that we intend to reflect on the implications generated in the religious field, more specifically in the constructions of the meaning of religion. With this we are interested in knowing if the process of patrimonialization of the terreiros (rural property) makes possible the strengthening of an afro-religious identity redefined for Candomblé in Brazil. It is also of specific interest to analyze the construction of symbolic cultural goods and strategies for the legitimation of a "sacred patrimony" by Afro-religious communities. With the purpose of reaching the proposed objective, we made use of a bibliographical revision allied to the ethnographic method, with Ilê Axé Opô Afonjá, located in the State of Bahia, establishing an interdisciplinary methodological action between the Sciences of Religion and other fields of knowledge. The partial results point to the change of a "religious status" in contemporary candomblé from the process of patrimonialization thus generating new forms of organization in the universe of religions of African matrix and contributing to its mediatic dissemination.

Keywords: Candomblé, Cultural Patrimony, Religious Phenomenon

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
CAPÍTULO 1 “PATRIMÔNIO SAGRADO”: O CANDOMBLÉ, SUA CONSTRUÇÃO COSMOLÓGICA E HISTÓRICA NO BRASIL.....	23
1.1 A teogonia que fundamenta o Candomblé Jeje-Nagô	26
1.2 Do bori ao adoxu: a organização do culto e a experiência do transe.....	38
1.3 A construção histórica do Candomblé no Brasil.....	42
CAPÍTULO 2 O PATRIMÔNIO CULTURAL NA CONSTRUÇÃO DE NOVOS SENTIDOS E SUAS IMPLICAÇÕES NO CAMPO RELIGIOSO.....	45
2.1 A dimensão do conceito patrimônio cultural quando tratamos dos bens produzidos pelas comunidades de terreiro.....	46
2.2 Cultura de Terreiro: a dimensão religiosa e cultural do Candomblé.....	56
2. 2. 1 Com o Afoxé o Candomblé vai a rua.....	63
CAPÍTULO 3 OPÔ AFONJÁ: TRAÇOS DE UMA IDENTIDADE AFRO-RELIGIOSA DE UM PATRIMÔNIO EM CONSTRUÇÃO	70
3.1 A patrimonialização do sagrado: A análise de um Terreiro de Candomblé	71
3.2 O Opô Afonjá como espaço sagrado e de poder.....	73
3.3 Mãe Stella: Um patrimônio vivo em movimento.....	82
3.3.1 Um espaço de Educação formal dentro de um Terreiro Jeje-Nagô.....	86
3.2.2 O Museu Ohun Lailai: A Casa das Coisas Antigas.	88
CAPÍTULO 4 NÃO CHUTA QUE É MACUMBA: A TRANSFORMAÇÃO E O FORTALECIMENTO DE UMA IDENTIDADE AFRO-RELIGIOSA NO BRASIL	91
4.1 As mudanças continuam: A morte de Mãe Stella e o rompimento de uma tradição .	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS.....	102

INTRODUÇÃO

“Chuta que é macumba”! Quem nunca ouviu, ou até mesmo disse essa expressão? Muito usada para exprimir a ideia de que devemos nos afastar de algo que possa nos fazer algum mal, ou até mesmo para incitar a destruição dos bens culturais produzidos não apenas pelos negros, mas principalmente pelas comunidades de terreiros. Essa expressão sintetiza a demonização da cultura afro-religiosa constituída sob a égide da catequização cristã que considerava o culto aos deuses africanos como obra do diabo.

Assim por muitos anos, desde a vinda coercitiva do africano para o Brasil, as suas práticas foram combatidas severamente, enquanto um sistema de organização religiosa foi alvo de ações preconceituosas. Em se tratando de perseguição Edmar Ferreira Santos em seu trabalho, o *Poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia* (SANTOS, 2009), explicita os conflitos entre a polícia e o Candomblé sendo registrado e noticiado pela imprensa das primeiras décadas do século XIX e XX. O trabalho de pesquisa elaborado por Edmar Ferreira serve como referência para apresentar, não apenas como se deu o movimento de repressão religiosa aos candomblés da Bahia, mas principalmente por tratar também da forma como se organizou um movimento de resistência por parte das comunidades de terreiro. É importante frisar que tais trabalhos são reflexos das obras clássicas de pesquisadores e autores como Nina Rodrigues (1896), Edson Carneiro (1948), René Ribeiro (1952), Roger Bastide (1960), Vivaldo da Costa Lima (1977), José Reis (1989)

Da mesma forma, ainda tratando-se de violência e perseguição, torna-se relevante sinalizar uma obra de grande relevância que aborda a perseguição e os ataques aos cultos afro-brasileiros, ainda no nordeste. A pesquisa é do professor Antropólogo Dr. Ulisses Neves Rafael. Em “Xangô rezado baixo: religião e política na primeira república” (2012) o autor faz um estudo minucioso sobre o episódio que ficou conhecido como “o quebra” no estado de Alagoas e registrou o ataque violento por populares aos terreiros em decorrência de um conflito político. É importante salientar, que mesmo não se debruçando sobre as obras citadas, o objetivo é justamente pontuar acerca da bibliografia que mostra o quanto é antigo o ataque e a violência ao “patrimônio religioso” que constitui o Candomblé, e ao mesmo tempo ainda muito atual.

Fazendo uma ponte com a atualidade, na similaridade aos ataques e “quebras”, que também foram noticiados na imprensa no século XXI, vale ressaltar os ataques em série ocorridos em Nova Iguaçu, no Estado do Rio de Janeiro no ano de 2017. Não tratando apenas

de casos esporádicos, mas sim de uma organização criminosa, na qual homens obrigavam os sacerdotes a destruírem seus *pejis* com palavras de ordem religiosa pentecostal. De acordo com o Jornal Extra (2017), os ataques podem ter partido de traficantes envolvidos com pastores falando-se ainda na possibilidade de um “tráfico evangélico”. A proibição da prática das **religiões de presença africana** (SOGBOSI; COSTA, 2008, *passim*) vai desde a interdição do uso de roupas brancas até mesmo a venda de imagens e artigos religiosos nas imediações de favelas cariocas. Saindo do parênteses atual percebemos que existe uma antiga violência.

Ao longo dos anos no Brasil, após sucessivos ataques, no intuito de gerar uma desvalorização e consequentemente uma negação das religiões de presença africana, algumas afirmações foram feitas, muitas delas apoiadas em teorias etnocêntricas tendo como referência a cultura europeia embranquecida.

Com o passar do tempo ainda é possível perceber resquícios desse olhar europeu, presentes na literatura, quando tratamos das “coisas de preto”, seja na arte, na culinária, na língua, enfim seus bens culturais, os quais eram tidos como exóticos dignos apenas dos antigos gabinetes de curiosidades origem dos museus. No Brasil podemos constatar esse fato, através dos relatos do médico sanitarista Raimundo Nina Rodrigues, os quais datam do final do século XIX, que essa é uma pratica antiga no Brasil, principalmente para fins de estudos. Ao receber de um amigo alguns objetos provenientes de um *babalorixá* já falecido, o qual como relata o autor, ofereceu:

[...] ao museu de medicina legal da Faculdade, onde se acham actualmente. Constan de uma haste de ferro de uns trinta centimentros de comprimento adorada como fetiche de Ogun, uma tosca espada de ferro, das mesmas dimensões e do mesmo santo; um avental vermelho bordado de búcios da Costa, de Sangô e uma peça incompleta de Oso-osi, pequeno disco de ferro a que se prende por três digitações um cabo do mesmo metal com uns vinte e tantos centímetros de comprimento (RODRIGUES, 2006. p, 350).

Assim tornou-se comum o pensamento de que elementos da cultura africana ou afro-brasileiro, fora do seu contexto de origem, a África, como também tudo o que é produzido a partir desse contexto espacial é digno apenas de estar em espaços museológicos apreendidos fora da realidade de vivência social. Quando partimos efetivamente para o campo religioso brasileiro e seu espaço de legitimação, o terreiro, a situação não é tão diferente. Foi e continua sendo por essa razão que o Candomblé ainda passa por um processo de desconstrução dessa realidade, não apenas para os de dentro, seus fiéis, mas principalmente para os de fora, a sociedade, tentando se desvencilhar do pensamento da cultura demonizada.

É a partir do interesse de desconstrução dessa realidade, a qual relegou os bens culturais afro-religiosos como objetos inferiores, dignos apenas de estudos etnográficos de povos culturalmente atrasados e marginalizados, que estratégias¹ foram criadas pelas comunidades de terreiros, a fim de ressignificar uma identidade religiosa capaz de suplantar esse pensamento.

Ao abordar os bens culturais produzidos na esfera dos terreiros, antes de qualquer coisa, se faz importante nesse trabalho situar e reconhecer o Candomblé enquanto religião dentro da diversidade do campo religioso brasileiro. Por mais que queiramos nos distanciar da ideia e da responsabilidade de qualificar as práticas de um grupo como sendo “religião” ou não, muitas vezes tal qualificação se faz necessária, mediante as *construções de sentido* eurocêntricas, pela tendência de estabelecer a religião de cunho cristão como o centro das religiões. Foi partindo desse ponto que toda e qualquer experiência religiosa que estivesse à margem seria colocada como algo que deveria ser isolado ou combatido, exatamente como aconteceu com o Candomblé. Apoiando-nos em Hans-Jürgen Greschat (2005), podemos entender essa construção devido ao fato de:

Em muitas línguas europeias, a palavra latina religio está profundamente enraizada. Uma vez que a cultura europeia foi marcada pelo cristianismo, quando europeus ouvem a palavra “religião” pensam, em primeiro lugar, na religião cristã. Com isso, seguem um impulso de transformar algo vago em algo concreto (GRESCHAT, 2005, p.17).

Assim, tudo que está fora desse sentido, tende a ser visto como seita, sendo na linguagem usual do dia a dia, bem como no senso comum da população, o termo carregado de conotação negativa. Além dessa ideia outros termos como folclore, primitivo, marginal e tantos outros adjetivos foram e são empregados na tentativa de desqualificar as práticas ritualísticas de grupos ou minorias étnicas. Obviamente que essa construção de sentido foi impulsionada pelo contexto dentro do qual nasceu, no período escravocrata, permanecendo ainda uma herança do olhar etnocêntrico construído a partir da cultura colonizadora proveniente da Europa.

Foi a partir desse contexto que o Candomblé passou a ser visto, até mesmo por pesquisadores, que ao pensar as suas práticas tenderam a minimizá-lo pela ausência de alguns elementos entre eles textos sagrados, dogmas inflexíveis e uma *unicidade*² em suas práticas

¹ As referidas estratégias serão referenciadas no capítulo 3 Opô Afonjá: **Traços de uma identidade afro-religiosa no Brasil**

² Segundo Edson Carneiro Em parte alguma os cultos se apresentam com a uniformidade suficiente para uma identificação de tipos absolutos. Entretanto, tomando por base determinados aspectos peculiares, e utilizando o artifício de dividir o país naquelas áreas em que estes se registram, podemos chegar a uma identificação relativa, que concorra para entender a unidade na variedade (CARNEIRO, 1991, p.28).

entre os vários grupos existentes. No entanto, tais elementos não devem ser levados como critérios para enquadrar ou encaixotar valores, práticas e experiências religiosas de um sujeito ou determinado grupo, pois a definição em si da palavra “religião é como um labirinto” (GRESCHAT, 2005, p.17), podendo ser entendida de diferentes formas.

Saindo de uma visão etnocêntrica, acerca do que se possa entender por religião, a noção se torna ampla uma vez que não possuímos uma definição universal. Tomando-a como objeto, Greschat ainda circunscreve em três frases: “Vêem o objeto da religião como uma totalidade; Reconhecem essa totalidade de maneira quádrupla; Observam que essa totalidade está viva e que, portanto, não para de se transformar” (GRESCHAT, 2005, p.24).

Partindo do ponto de vista do autor alemão, quanto ao reconhecimento da religião enquanto totalidade que pode ser investigada em quatro perspectivas: comunidade, sistema de atos, conjunto de doutrinas e sedimentação de experiências, é assim que situamos o candomblé.

Numa convergência de pensamentos quanto às possibilidades de definição que o termo sugere, Klaus Hock, prefere chamar a atenção para o fato de que o termo “religião” vai além de constructo científico para o campo e se configura enquanto “uma realidade social, um processo de comunicação específico que cria e ganha forma real através de atos sociais” (HOCK, 2010, p.30).

Foi justamente por entender que a religião se expressa de diversas formas que o sociólogo francês Émile Durkheim propôs identificar as formas elementares da vida religiosa no início do século XX. Segundo Durkheim, religião pode ser definida como:

Um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem (DURKHEIM, 2003, p.32).

Obviamente que a *igreja* em sua definição é entendida pela ideia de comunidade uma vez que o mesmo autor caracteriza a religião como algo eminentemente coletivo. É a partir dessa definição que situamos o Candomblé enquanto religião. Assim sendo as redes de sociabilidade estabelecidas, os enredos, os modos de cuidados vão além dos espaços fechados (templos/igrejas), tidos como terreiros, tornando-se uma peculiaridade do sistema religioso, sendo importante perceber as dimensões da vida e da convivência no Candomblé. “Entender como se tecem os laços entre as pessoas humanas e seus santos exige atentar para um contexto mais amplo de relações que envolvem não só humanos [...] mas seres de diversos tipos” (RABELO, 2014, p.22).

É importante salientar que o candomblé se insere no quadro das religiões de presença africana, não sendo, portanto a totalidade, dividindo o espaço com a Umbanda, Tambor de Mina, Omoloko, Batuque, Jurema, entre outros, cada um com seu sistema de organização e ritualística possuindo como elemento em comum o culto ao orixá.

Entre as diversas discordâncias, quanto à origem etimológica da palavra candomblé, em um dos estudos mais antigos, Edson Carneiro relata que o termo era utilizado para fazer referência aos atabaques designados de *candombe*, termo de origem Banto. “Quanto a variação o *e* (aberto) do final da palavra, que parece angolense, talvez seja, o *e* (fechado) [...] modificado pela prosódia baiana” (CARNEIRO, 1991, p.21). Partindo de sua etimologia, entre algumas explicações para origem do termo candomblé, segundo Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã, corroborando com Carneiro quanto à origem étnica:

Parece ter se originado de um termo da nação Bantu, *candombe*, traduzido como ‘dança, batuque’. Esta palavra se referia às brincadeiras, festas, reuniões, festividades profanas e também divinas dos negros escravos, nas senzalas, em seus momentos de folga, popularizando-se. Posteriormente, passou a denominar as liturgias que eles trouxeram de sua terra natal. Esse nome se modificou e se secularizou na religião africana que floresceu no Brasil (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014, p.29).

A referência etimológica é o ponto de partida que utilizamos para especificar e diferenciar o movimento religioso que estamos analisando dentro da diversidade afro-religiosa que se apresenta no Brasil, por essa razão apresentamos as definições que são correntes entre alguns pesquisadores, porém são dúbias. No entanto, percebendo o Candomblé como uma religião que nasce de uma fusão cultural religiosa entre os diversos povos africanos, com uma grande variedade linguística, ficaremos com uma definição que, no nosso entendimento, mais se adequa a sua formação. Assim em conversa com o professor orientador, Hippolyte Brice, entendemos a definição do termo Candomblé como sendo oriundo de kan: ‘a corda’; don: ‘puxar, unir’ blé: ‘amarrar’, fazendo alusão à junção de ervas, ou de cordas para surtir um efeito: a proteção contra algum inimigo. Esta proteção pode resultar num amuleto, por exemplo. Candomblé então não seria uma palavra oriunda de uma determinada língua, mas sim um conjunto lexical.

Surgindo num período de grande repressão, o candomblé enquanto religião, é fruto da resistência, dos africanos e filhos de africanos nascidos no Brasil, ao sistema escravista que visava não apenas subtrair seus costumes, como principalmente a sua fé. E subtrair a sua fé significava para o colonizador a sujeição dos negros ao sistema religioso

vigente, a cristianização imposta pela catequese. Esse processo para Nina Rodrigues, se configurou como uma *ilusão*, pois “a conversão religiosa não fez mais que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram” (RODRIGUES, 2006, p.108).

Estava implícita nessa justaposição apontada por Nina Rodrigues a ideia de sincretismo religioso. Dessa forma os deuses africanos continuaram sendo adorados ao passo que o catolicismo dava apenas uma trégua das perseguições ao sistema. Nessas condições, segundo Roger Bastide: “É compreensível (...) que o catolicismo negro em geral sobrepôs-se, mais do que penetrou, à religião africana, e a confraria frequentemente prolongou-se em candomblé” (BASTIDE, 1971, p.183).

Estando organizado em nações, entre elas: Ketu, Jejê e Angola, o Candomblé reflete culturalmente em seu sistema religioso a herança da diversidade étnica presente no continente africano. Nesse sentido José Ordep Serra esclarece que cada nação:

[...] indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica [...]; a referência ‘etno-histórica’ pode estar mais acentuada em um caso do que em outro”. A comunidade do Terreiro do Engenho Velho mostra grande consciência do vetor étnico de sua auto-designação. Ela também se identifica como *nagô* (“nós somos nagôs!”) e reconhece, neste nível, sua relação de proximidade com os grupos de culto *ijexá*, que se autodenominam com este etnônimo, evocativo de uma sociedade iorubana. *Nagô*, como se sabe, é o etnônimo mais usual no Brasil para assinalar grupos ou sociedades iorubafones e seus descendentes, ou antes, os seguidores de suas tradições, que formam aqui grêmios religiosos (SERRA, 2008, p.1-2).

Cada nação tem, portanto, em sua estrutura um conjunto de mitos e ritos que dialogam entre si, mas que também se especificam em sua linguagem ritual. Para o povo de ketu o yorubá, para os jejes o fon e para a angola, línguas do grupo etnolingüístico bantu. No entanto, devido aos conflitos já existentes em terras africanas, principalmente entre os Fulani e Oyó, de onde é proveniente a nação de ketu, de acordo com Joana Elbein Santos “pode-se admitir que os Nàgô foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, nos fins do século XVIII e início do século XIX” (SANTOS, 1984, p.28). Ainda segundo a autora

Todos esses diversos grupos provenientes do sul e do Centro do Daomé e do Sudeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de Yorubaland, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nàgô, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva de culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os Ketu, Sabe, Oyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa, Ijebu importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitologia. E sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião (SANTOS, E. 1984, p.29)

A partir do estudo elaborado e apresentado pela autora podemos identificar então, os Nagôs como sendo um termo ampliado para reconhecer todo povo yorùbá independente de sua origem geográfica.

Pensado em sua estruturação, o candomblé Jeje-nagô³ está arranjado como um sistema religioso complexo instituído por um conjunto de crenças, mitos, ritos, dogmas e símbolos organizados a partir da ideia de família de santo.

É dentro dessa perspectiva e contexto brevemente apresentado, na qual destacamos a importância de referenciar e perceber o Candomblé enquanto religião, que são produzidos todos os bens culturais que contribuem para a sua dinâmica religiosa, na materialização da sua oralidade dentro do espaço físico do *Ilê Axé* e manutenção da sua tradição. Se algum tempo atrás, esses bens só eram dignos de estarem em espaços fora de seu contexto de origem, fortalecendo o discurso colonizador, como já mencionamos, hoje a situação é bastante adversa. Os terreiros de candomblé se reapropriaram dos seus bens para construir novos sentidos.

Igbás, quartinhas, búzios, atabaques e mariwôs, um universo diversificado de objetos, constroem e denunciam outra realidade, a do *axé*, construída através de uma teia de significados, passível de interpretação e análise. Dessa forma, esses bens, entre outros, compõem o “patrimônio sagrado”⁴, tangível e intangível dos candomblecistas.

De acordo com Pierre Verger estes objetos, denominados portadores de *axé*, são guardados pelos descendentes do primeiro zelador do *axé*. Este transmite de geração a geração, os segredos que lhe dão poder (VERGER, 1996, p.33).

Dessa forma, refletir sobre o universo das religiões de presença africana a partir desse patrimônio sagrado, em meio a um contexto de um templo religioso, no qual o símbolo sagrado ganha status, representativo do poder de um grupo, é de fundamental importância para os estudos do campo religioso brasileiro.

³ Trata-se como o complexo étnico e cultural através de associações e trocas entre as duas etnias que se sobressaíram no campo religioso. Vivaldo da Costa Lima especifica como sendo como os tipos de cultos religiosos organizados na Bahia principalmente sob os padrões culturais originários dos grupos nagô-iorubá e jeje-fon (LIMA, 2003, p.21)

⁴ Patrimônio sagrado no contexto deste trabalho é utilizado para fazer uma referência aos bens culturais religiosos que são produzidos pela comunidade dos povos de terreiro. Com o sentido do conceito “patrimônio” em si, nesse caso, não se trata de uma eleição ou seleção feita pelos órgãos oficiais responsáveis pela patrimonialização, mas sim uma seleção que antecede o processo efetuado pela própria comunidade religiosa que identifica o que é sagrado. Segundo Pomian (...) era nos templos que se acumulavam e que eram expostas as oferendas. ‘O objecto oferecido ao deus e recebido por ele segundo os ritos torna-se *hieron* ou *sacrum*, e participa da majestade da inviolabilidade dos deuses. Subtraí-los, deslocá-lo ou desviá-lo do seu uso ou apenas tocá-lo são actos sacrílegos (POMIAN, 1994, p.56).

Ao lançarmos um olhar pelas lentes da cultura afro-brasileira, poderíamos afirmar que nessas condições, além de terreiro, o espaço religioso assume um papel de extrema importância no que tange a sua representatividade perante a comunidade, muitas das vezes agregando funções, sendo espaços de memória que reverberam e fortalecem uma identidade religiosa.

Pensando nas diversas funções e formas que os templos adquirem, a exemplo de espaços de preservação *in situ* e grandes museus a céu aberto, os terreiros também selecionam, guardam e expõem “coisas” com a intenção de evocar lembranças e tencionar a reconstrução de uma determinada época, bem como manter uma “tradição com um conjunto de práticas [...] de natureza ritual ou simbólica” (HOBBSAWN, 1997, p. 09). É através da tradição que costumes são mantidos e até mesmo inventados. No Candomblé a tradição é um elemento chave para a perpetuação do culto dos seus ancestrais e até mesmo nas relações hierárquicas que são estabelecidas entre seus membros.

É por essa razão, percebendo cada vez mais os enlaces entre espaços eleitos como patrimônio e que abrigam funções religiosas, a exemplo dos terreiros, que é suscitada a nossa problematização: O processo de patrimonialização de um terreiro de Candomblé possibilita uma ressignificação identitária para o campo afro-religioso?

De forma prática se detendo a definição denotativa do termo patrimonialização a problematização da pesquisa pode e parece ser um tanto quanto óbvia. Já que em seu sentido de ordem prática trata-se do processo pelo qual passa o bem cultural considerado de valor histórico ou cultural para a nação, a fim de que seja preservado. Esse processo, em sua forma prática e direta, é feito por órgãos oficiais da Nação, seja na esfera municipal, estadual, nacional ou mundial.

No Brasil o órgão máximo responsável pela patrimonialização é o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o qual tem como instrumento de reconhecimento o tombamento. É através dele que o bem eleito é inscrito em um dos livros referente a bens materiais, sendo eles: 1) Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; 2) Livro do Tombo Histórico; 3) Livro do Tombo das Belas Artes; 4) Livro do Tombo das Artes Aplicadas. Entretanto, o processo tem início com uma pré-patrimonialização o que inclui até mesmo as estratégias e os mecanismos para o reconhecimento dessa chancela por parte do grupo ou comunidade que solicita, sendo esta última de maior relevância nesse trabalho e dá continuidade com o seu arquivo humano, entre eles os religiosos e principalmente a yalorixá, líder religiosa que é parte desse patrimônio. Então o processo não

está apenas atrelado a eleição do bem cultural a categoria de patrimônio por um determinado órgão estatal. Ainda que em tese seja esse o fim. Torna-se pertinente, então examinar o antes, o durante e o depois.

No intuito de nortear o desenvolvimento desse estudo, levantamos algumas questões-hipóteses que consideramos relevantes. A primeira é que o processo de patrimonialização, através das estratégias da comunidade de terreiro, possibilitou ao Candomblé o direcionamento de uma mudança de *status quo* perante a sociedade no plano religioso, sendo encarado não apenas como uma “seita exótica”, mas sim como uma religião complexa.

Uma segunda questão é que o espaço preservado, área que envolve não apenas o terreiro Ilê Opô Afonjá, mas também o diálogo com o seu entorno, funciona como uma instância midiática e contribui no contágio das *emoções do sagrado*. Segundo Durkheim,

[...] essas emoções se alastram (...) penetram e contaminam particularmente as representações as quais se exprimem nos diversos objetos que o homem, no mesmo momento, tem nas mãos ou sob os olhos – desenhos totêmicos que recobrem seu corpo, bull-roarers que ele faz ressoar, pedras que o cercam, o chão que ele pisa, etc. É assim que esses objetos adquirem um valor religioso que, em realidade, não lhes é inerente, mas sim conferido de fora (DURKHEIM, 1978,p.345).

Nesse sentido, acreditamos que a prática da patrimonialização do bem cultural gera um processo de “integração social” entre os adeptos de diversas nações, seja Angola, Keto ou Jejê e comunidade em seu entorno, possibilitando “consensus” pelo *poder simbólico* (Bourdieu, 2007, p.10) da construção de uma unidade religiosa.

Trabalharemos o conceito de “poder simbólico” como o de grande influência que move a comunidade religiosa na conquista do bem sagrado patrimonializado tendo ele “um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo” (Bourdieu op.cit., p. 09), e em particular do mundo social e religioso.

Como já mencionado, tais questões tencionam entender as consequências do processo de patrimonialização no campo religioso e seus arranjos simbólicos, verificando a possibilidade do fortalecimento de uma “identidade religiosa” resignificada que ultrapassa espaços institucionalizados e que pode manter a coesão e mudar a realidade social de uma comunidade.

Aqui entendemos por identidade “um fenômeno caracterizado por uma evidente autonomia atrelada à cultura” como conceituou o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira

(2006, p.35); possuindo essa autonomia ela é capaz de ser moldada de acordo com a sua realidade social e cultural. Sendo assim, conseguimos identificar traços específicos que definem um grupo religioso e que passam a constituir assim a sua identidade religiosa.

Dessa forma, o objetivo geral da pesquisa é analisar, através da prática de patrimonialização, as consequências desse processo e seus arranjos simbólicos para o fortalecimento de uma possível “identidade religiosa” ressignificada para o Candomblé no Brasil.

Quanto aos objetivos específicos desse trabalho buscamos analisar o terreiro enquanto espaço de construção, comunicação e legitimação do poder e dos bens culturais produzidos pela comunidade afro-religiosa; constatar o limiar que delimita o contexto sagrado, no campo religioso enquanto bens rituais e o contexto patrimonial enquanto bem cultural e suas dimensões para a comunidade religiosa; entender o processo de patrimonialização e as intervenções preservacionistas instituídas pelos e para os terreiros enxergando-os como local no qual se desenrola um vigoroso processo social que aponta para a construção de uma identidade religiosa ressignificada.

Quanto à justificativa para elaboração da presente pesquisa deve-se ao fato de que os estudos acerca das religiões de presença africana vêm cada vez mais ganhando os espaços, não só dentro da academia, como principalmente dentro dos próprios terreiros, ocupando assim o centro de importantes discussões no campo da Ciência da Religião no Brasil.

Tais estudos vêm gerando também um reflexo no campo patrimonial com o tombamento das casas de culto mais tradicionais, um processo que tem início na década de oitenta do século vinte, com a patrimonialização do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (VELHO, 2007), sendo esse processo responsável por repensar a “ideia” de preservação e tombamento que se tinha dentro do próprio Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o qual privilegiava as edificações civis e religiosas luso brasileiras.

No plano acadêmico, no programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião da UFS, o desenvolvimento da pesquisa justifica-se primeiramente pela relevância de se abordar a discussão em torno do patrimônio, não como o fim, mas sim um meio possível de se pensar as amarrações e tensões causadas no campo do fenômeno religioso afro-brasileiro, fugindo de uma perspectiva meramente histórica, memorialista e contribuindo com subsídios teóricos para uma discussão mais densa acerca das religiões de presença africana.

O desenvolvimento do trabalho de pesquisa ganha uma relevância maior por debruçar-se, em meio a onda de processos de tombamentos oficializados na primeira metade

do século XXI, sendo o último a Casa Oxumarê em Salvador, e outros em andamentos. Nesse sentido, o estudo faz uma proposição com vistas a refletir as implicações desse processo para o Candomblé tanto no campo religioso, como também no campo social das comunidades de terreiro na contemporaneidade.

Para alcançarmos os objetivos propostos faremos uso de um lastro teórico-metodológico, privilegiando a interdisciplinaridade proposta pelo próprio campo de estudos, estabelecendo um diálogo entre a ciência da religião e a Antropologia, dando assim base à discussão.

Dessa maneira, a pesquisa tomará como lócus de estudo o Ilê Axé Opô Afonjá. A escolha do terreiro justifica-se pela representatividade junto à comunidade afro-religiosa e as ações pioneiras desenvolvidas dentro do contexto social e religioso. Sendo um terreiro centenário e que se constitui como patrimônio cultural desde 28 de julho do ano 2000 o Ilê Axé Opô Afonjá possui um conjunto de equipamentos culturais, entre eles o Museu Ilé Ohun Lailai, Biblioteca Ikojppo Ilê Iwe (que recebeu o nome de Maria Stella Azevedo Santos), Escola Eugênia Anna dos Santos, Creche, Casa do Alaká responsável por produzir indumentárias religiosas, A Casa de Cultura Odé Kayodê, e Praça Odé Kayodê. Foi por ser um lugar de resistência e possuir uma dinâmica que permite a divulgação da cultura religiosa Nagô que foi escolhido.

Fundado no ano de 1910 por Eugênia Anna dos Santos (Mãe Aninha), o Ilê Axé fica localizado na Rua Direta de São Gonçalo do Retiro, 557, no Bairro do Cabula, na cidade de Salvador, Bahia. Compreendendo uma área de 39 mil metros quadrados, o templo abarca também uma das maiores reservas de mata situadas no Bairro. Indo para além das construções o terreiro também se destaca por ser um lugar que é palco de importantes eventos que estimulam o fomento da reflexão acerca da teologia candomblecista, tendo como destaque o Festival Alaiandê Xirê. O festival proporciona o encontro anual dos sacerdotes-músicos, de ritmos litúrgicos e cânticos dos terreiros de Candomblé da Bahia desde o ano de 1998.

Considerando ainda que o estudo pretende analisar a importância do poder simbólico instituído pelo processo de patrimonialização, o patrimônio e a relação com “os de dentro” (fieis) e “os de fora” (comunidade do entorno), torna-se importante acompanhar descritiva e analiticamente tais relações que se dão dentro dos diversos contextos social e religioso. Nesse sentido, o estudo se constituirá da aplicação do método etnográfico, sendo um procedimento básico para a pesquisa de campo, através do qual podemos fazer “uma imersão no universo social e cosmológico do ‘outro’” (PEIRANO,1992).

Essa etapa etnográfica da pesquisa será desenvolvida, não só para analisar o espaço sagrado, mas principalmente o pensamento de uma das principais influências que reflete sobre a religiosidade, percebendo a rede de discursos em torno do espaço.

As informações colhidas serão cotejadas com o material bibliográfico e fontes levantadas em jornais, e material audiovisual, buscando responder ao problema e as questões que motivam o presente estudo.

No que tange ao desenvolvimento da presente pesquisa traçamos um percurso do referencial teórico construído acerca do universo afro-religioso, sendo essa tarefa um tanto quanto delicada, devido ao grande volume de trabalhos desenvolvidos, estando a sua maioria situados no campo da história, sociologia e antropologia. Nesse sentido, para uma melhor compreensão do campo de estudo a ser explorado e devido à linha de pesquisa ao qual está vinculado que é o *campo religioso brasileiro*, procuramos estabelecer um marco para melhor entender a construção da presente pesquisa e o estado em que se encontra na atualidade.

Em termos de relevância quanto a historicidade e amplitude abordada acerca do universo afro-religioso, um dos nossos principais referenciais teóricos é o clássico “O animismo fetichista dos negros baianos” escrito pelo médico sanitaria Raimundo Nina Rodrigues no final do século XIX. A obra é resultado de uma coletânea de artigos escritos e publicados no ano de 1896 na Revista Brasileira, sendo ampliada em uma republicação posterior organizada por Artur Ramos no começo do século XX.

Mesmo sendo uma obra que privilegia um olhar etnocêntrico no estudo do fenômeno religioso, o qual coloca o negro africano e brasileiro numa posição inferior, comum às teorias evolucionistas da época, a obra de Nina Rodrigues se constitui como sendo de grande relevância para o entendimento do estabelecimento do Candomblé no Brasil.

De forma detalhada, o autor aborda aspectos de fundamental importância do universo religioso jeje-nagô, entre eles estão a mitologia, sua ritualística e a organização do culto. Sendo uma obra bastante referenciada nesse trabalho, ela compõe juntamente com o *Os africanos no Brasil* (1900), o pilar teórico que contribui para embasar a discussão.

Outra obra de grande relevância no presente estudo é *As religiões africanas no Brasil* de Roger Bastide com grande destaque para as pesquisas do campo religioso africanista na década de 1950; nela, o autor faz uma análise sociológica das religiões afro-brasileiras, destacando a vida religiosa do negro no período de escravidão e as ressignificações a partir dele. Os estudos de Bastide se constituem como um dos mais densos quando se trata da cultura religiosa do povo Nagô e da formação do Candomblé.

No que tange a teogonia do povo jeje-nagô está o clássico *Os nagô e a morte: padê, axêxê e o culto a egun na bahia* (1984), por tratar-se de um clássico que estuda com profundidade a cultura religiosa nagô, ela se constitui como uma literatura indispensável no processo de construção teórica da dissertação. Resultante de sua tese de doutorado em Etnologia a obra se ocupa em analisar a simbologia presente no universo religioso jeje-nagô ressaltando a “trama nagô” como um elemento que se constitui através do conjunto de mitos e ritos responsáveis por perpetuar o sagrado.

A década de 1970 a 1980 se constitui como um período de grande relevância nas pesquisas e publicações acerca do campo afro religioso, de Joana Elbein a Vivaldo da Costa Lima temos uma produção densa que coloca em evidência o candomblé enquanto uma religião complexa. Assim seguiu o estudo de Vivaldo que escreveu sobre a organização familiar e as relações de parentesco e irmandade presente nas religiões de presença africana. Em sua produção se notabilizou “A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia”.

Uma referência ainda no campo da pesquisa do fenômeno afro-religioso: está a obra, *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, da pesquisadora Yvonne Maggie. A relevância do estudo dá-se por tratar se não da primeira, umas das que analisa e aproxima os estudos do campo afro-religioso em uma relação direta com o terreiro de candomblé, constituindo-o como lócus de investigação, tomando como base a pesquisa etnográfica. No estudo a autora busca entender “*como um grupo de pessoas vivia, numa época determinada, usando determinados rituais, símbolos e costumes*” (2001, p.16) e as relações de conflito. As questões de poder e conflito presentes na prática religiosa analisada por Maggie predominam na obra e transparecem nas transcrições da experiência etnográfica.

Com a intenção de tornar ainda mais relevantes os bens culturais produzidos pelas comunidades de terreiros, antropólogos como Gilberto Velho (2007) e Ordep Serra (2005), passam a refletir sobre a importância da preservação do patrimônio afro religioso e a legitimidade para o tombamento pelos órgãos oficiais do Estado, entre eles o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN).

Foi na década de 1980, através da visibilidade de patrimônio, com o tombamento do Ilê axé Iyá Nassô Oká, que os estudos sobre a dimensão cultural e a etnografia religiosa acerca de seus bens ganham notoriedade, principalmente com a sequência de estudos do museólogo e antropólogo Raul Lody (1984;1987), o qual passa a desenvolver pesquisas voltadas para a cultura material do povo-de-santo. Entre os estudos de maior relevância estão: Um documento do candomblé na cidade do Salvador (1985); Cultura material dos xangôs e

candomblés: em torno da etnografia religiosa do Nordeste (1987); Pencas de balangandãs da Bahia: um estudo etnográfico das jóias amuletos (1988). Ambos os estudos, produzidos por Lody, abordam a produção dos bens culturais, dentro dos terreiros de candomblé, e a importância dos mesmos para a perpetuação e construção da memória religiosa e cultural dos candomblecistas.

Com a expansão dos estudos sobre a cultura material afro-religiosa e a projeção que os terreiros ganharam na cena patrimonial, outros trabalhos passaram a ser produzidos, para além da Antropologia e da história, no campo das Artes Visuais (ANDREI, 1994; RODRIGUES, 1996). Entre as produções cabe ressaltar o estudo de Samuel Abrantes, Atotô Obaluayê Ajuberú: um olhar semiológico sobre a indumentária de Obaluayê (1996), desenvolvido no terreiro Opô Afonjá, o qual representa uma grande contribuição ao analisar a importância da performance estética das vestes sagradas utilizadas nas cerimônias religiosas do Candomblé.

Ainda tratando das relações humanas que se constituem no espaço religioso, templo sagrado do candomblé, a obra, “Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões de vida e da convivência no candomblé”, de Miriam Rabelo, - professora do Departamento de Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia - , lança um olhar às práticas, procedimentos e relações entre seus adeptos. A autora tenta entender como se tecem os laços entre as pessoas humanas e seus santos. Nesse sentido Rabelo “explora os modos e os procedimentos pelos quais eles se entrelaçam e se afetam ao longo do tempo: como se fazem e se transformam na convivência” (RABELO, 2014, p.22).

A partir de uma breve revisão, dos estudos de Nina Rodrigues a partir do século XIX, passando por Bastide, Joana Elbein dos Santos e Vivaldo da Costa Lima, para citar os mais proeminentes, chegando a Yvonne Maggie e Miriam Rabelo, referenciamos nesse trabalho de pesquisa um importante corpo teórico que subsidia a nossa discussão e demonstra o caminho percorrido no estudo sobre o fenômeno religioso e o campo candomblecista que se constitui como nosso principal foco.

Na tentativa de dar uma continuidade aos trabalhos que estão sendo desenvolvidos, buscamos lançar uma nova perspectiva, tendo como base não apenas a interpretação dos bens culturais patrimonializados no espaço sagrado, mas também o seu impacto na esfera das religiões de presença africana, analisando diretamente as transformações que o processo impõe, sendo essa a sua contribuição no campo da Ciência da Religião.

Ainda conduzido pelos princípios metodológicos, com o intuito de dar uma maior consistência ao presente trabalho estruturamos a dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado **“Patrimônio sagrado”: o candomblé enquanto fenômeno religioso, sua construção teológica e histórica**, faremos uma introdução ao candomblé enquanto fenômeno religioso. Partindo do princípio que existe um número expressivo de grupos religiosos que têm o culto ao orixá como elemento comum, sendo por essa razão considerado de presença africana, começamos o nosso estudo fazendo uma distinção do fenômeno religioso estudado.

Por essa razão tratamos de fazer uma abordagem a respeito da sua construção teológica, colocando em destaque os princípios filosóficos do povo nagô que norteiam o Candomblé, situado dentro do universo jeje-nagô.

Percebendo a necessidade de dividir em subcapítulos para facilitar a compreensão, tratamos a princípio da supervalorização que é feita em cima da oralidade como principal fator responsável pela preservação da herança religiosa do povo nagô, uma ideia massivamente propagada dentro do campo da pesquisa das religiões de presença africana. Obviamente que abordamos a importância da oralidade para a manutenção da religião, mas destacamos também a importância de outros elementos, nesse sentido destacamos um conceito utilizado pela autora de “Os nagô e a morte” Joana Elbein do Santos, que ressalta a “trama nagô” como principal elemento responsável por perpetuar a tradição religiosa presente nos terreiros jeje-nagô.

Nesse caso, Joana Elbein chama atenção para os pesquisadores que acabam simplificando o processo de ensino-aprendizagem do povo nagô, reduzindo apenas a oralidade, esvaziando assim a cultura religiosa de sua complexidade. É a partir dessa perspectiva que abordamos, nesse primeiro momento, o fenômeno religioso que se expressa dentro do candomblé. Temos como objetivo demonstrar que mesmo se tratando de uma religião desprovida de textos sacros, o universo candomblecista é bem estruturado e composto por elementos representativos em seus mitos, ritos e até mesmo dogmas, verdades absolutas e invioláveis dentro do qual se sustenta uma determinada nação religiosa.

Trazemos ainda nesse primeiro subcapítulo os elementos significativos que compõem a “trama nagô” e estabelece uma dinâmica no universo sagrado, o qual José Beniste em seu clássico “Orun Ayê”, corroborando com Elbein, destaca como um conjunto entre a palavra, a ação e o sujeito.

Abordando o segundo sub-capítulo “**A teogonia que fundamenta o Candomblé Jeje-Nagô**” pontuamos sobre o processo de catequização e a consequência do sincretismo religioso para o candomblé. Começamos abordando a importância de salientar o sincretismo como uma troca entre diferentes grupos religiosos e não apenas um fato acometido dentro do universo sagrado do candomblé.

A necessidade de chamar atenção para o sincretismo também vem do olhar lançado sobre as religiões de presença africana que são colocadas apenas como elemento frágil e passivo que sofre influência. Torna-se necessário destacar também o poder de influência da cultura religiosa nagô sobre as religiões cristãs mais precisamente o catolicismo, religião dominante no período escravocrata, como destacam Nina Rodrigues e Roger Bastide.

Nesse contexto, ressaltamos através de Bastide que o sincretismo não foi capaz de desestruturar a crença religiosa do povo nagô e nem tampouco conseguiu trazer mudanças profundas e significativas a ponto de suplantar o seu universo religioso, pois a catequização foi superficial e o catolicismo apenas se sobrepôs.

Seguimos a construção da dissertação abordando os aspectos do candomblé destacando aqueles que passam camuflados dentro da falsa ideia de um movimento que se constitui como uma seita rasa, sem complexidade litúrgica e politeísta, destacando alguns elementos, a exemplo da crença em um Deus (Olorun) supremo e a existência de práticas que unificam a diversidade religiosa e que contrariam esse discurso do senso comum, reproduzidos até mesmo pelos que se ocupam em pesquisar o campo estando alheios a filosofia religiosa candomblecista. É por esse motivo que abordamos a importância do mito na construção da teogonia nagô.

A apresentação de *itans*⁵ transcritos em sua íntegra, mesmo sendo extensos, se faz necessária nesse sub-capítulo, para não quebrar a ordem lógica da leitura para o bom entendimento da construção cosmogônica da cultura jeje-nagô. Partindo do mito da construção do universo por Oduduá e Obatalá, pensado em forma de uma cabaça, fundamenta os princípios religiosos do Candomblé. Finalizamos assim essa parte do texto, destacando o sentido e o significado do axé.

No terceiro sub-capítulo “**Do bori ao adoxu: a organização do culto e a experiência do transe**” tratamos da importância da hierarquia dentro do culto bem como do

⁵ Os itans, são histórias, lendas e versos que contam e reproduzem, no decorrer dos tempos, os fatos e os feitos das divindades. Ensinamentos que passam de geração para geração. Conhecimentos orais que os antigos nos legaram. Servem para que possamos entender e conhecer melhor a tradição religiosa, seus simbolismos e os mitos que explicam as particularidades de cada divindade. Por meio dos itans tiramos conclusões para termos uma vida pautada e doutrinada (KILEUY E OXAGUIÃ, 2014. p.164).

seu corpo sacerdotal. Abordamos ainda a prática do *bori* como um elemento pré-inicático responsável por apresentar o universo religioso ao *abian* (sujeito que está ainda no caminho para uma etapa mais complexa da iniciação) e o estado de transe, sendo também de extrema importância na construção do sagrado.

Finalizando abordamos o sub-capítulo “**A construção histórica do Candomblé no Brasil**” no qual abordamos aspectos históricos de sua formação e estabelecimento do culto através de importantes templos e sacerdotisas que contribuíram para a consolidação do Candomblé.

No segundo capítulo, **Construção de novos sentidos e suas implicações no campo religioso**, abordaremos o processo de patrimonialização dos bens culturais e as estratégias para a legitimação do “patrimônio sagrado” dos terreiros de candomblé. Desde a criação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), fundado no ano de 1937 com base no Decreto- Lei nº 25 que instituiu as práticas de cunho preservacionista, no Brasil sempre foi dada ênfase à preservação dos bens culturais religiosos de origem cristã.

Criado em meio a uma política de valorização dos bens culturais, o Instituto tinha como um de seus objetivos contribuir na formação de uma identidade nacional a partir de uma memória eleita. Nessa memória os bens culturais religiosos produzidos pelas comunidades de terreiro estavam distantes de serem tomados como elementos significativos a serem preservados.

Contrastando com esse processo de representação e identidade, o Candomblé estava vivendo um período ainda de turbulência e perseguição política. Segundo Edmar Ferreira Santos, “os anos que seguiram a década de 1930 acrescentaram outros ingredientes à complexa trama de perseguição aos candomblés de Cachoeira e imediações” (SANTOS, 2009, p.187-188). Diante desse quadro a eleição de um bem cultural ligado à memória da população afro-religiosa estava distante de se tornar patrimônio. O lema era destruir.

Assim iniciamos esse capítulo abordando o contexto histórico dentro do qual foi instituído o tombamento do primeiro templo religioso: o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a Casa Branca do Engenho Velho, e as discussões em torno das questões religiosas significativas presentes no processo de patrimonialização na década de 1980.

A partir desse momento, chamamos atenção para as transformações advindas desse gesto político na década de 1980. Se por muitos anos o candomblé não teve espaço para poder se afirmar enquanto religião e se fazer reconhecer, saindo da marginalização, agora o

cenário passa a ser modificado. Assim, as comunidades de terreiro passam a criar mecanismos de desconstrução do olhar colonizador privilegiando práticas de materialização do sagrado.

Nesse contexto será analisada a construção de novos sentidos dados aos bens culturais produzidos pelas comunidades de terreiro e conseqüentemente a desconstrução do olhar colonizador sobre a cultura religiosa. Será dada ênfase também ao período de perseguição e quebra dos terreiros de candomblé com a apreensão e espoliamento dos seus bens simbólicos.

No terceiro capítulo, *Opô Afonjá: traços de uma identidade afro-religiosa no Brasil*, trataremos da (des)construção da memória religiosa e da formação de um novo pensamento, responsável por fortalecer a identidade religiosa do Candomblé, através da patrimonialização do terreiro e a sua condição de espaço midiático, o qual contribuiu para a construção de uma nova realidade social, pós Casa Branca e estabeleceu novas perspectivas tangíveis - através de arranjos simbólicos- e comportamentais.

Tratamos nesse capítulo de como o Opô Afonjá se tornou um dos principais espaços responsáveis por promover ações no campo cultural com reflexo na esfera religiosa. Desde a fundação do museu Lai-Lai até o estabelecimento de uma instituição de ensino formal dentro da comunidade, a qual privilegia uma formação tendo em vista o respeito a realidade e identidade afro-religiosa. Quando refletimos acerca dessas ações não podemos colocá-las como eventos desassociados da política das ações e estratégias da legitimação do “patrimônio sagrado” por parte da própria comunidade pertencente ao universo do candomblé. Por essa razão ressaltaremos nesse capítulo a sua importância dentro do conjunto.

Partindo para o cerne da discussão, indagando se o *processo de patrimonialização* do terreiros possibilita o fortalecimento de uma identidade afro-religiosa ressignificada para o Candomblé no Brasil, analisaremos as possíveis mudanças presentes não apenas no espaço, mas principalmente na posição e no pensamento de sua liderança religiosa.

A centralidade da discussão no presente trabalho parte do sentido de que a patrimonialização, coloca em foco processos mais amplos de mudança, o qual desloca estruturas e processos sociais, presentes também dentro do sistema religioso.

Assim apresentaremos, direcionados pela análise da construção simbólica do patrimônio material e humano e das relações estabelecidas com a comunidade interna e externa, apoiado no método etnográfico, e na análise documental das suas ações presentes, resquícios dessa nova identidade religiosa.

CAPÍTULO 1

“PATRIMÔNIO SAGRADO”: O CANDOMBLÉ, SUA CONSTRUÇÃO COSMOLÓGICA E HISTÓRICA NO BRASIL

Não tem como falar do Candomblé, dos bens produzidos pelas comunidades de terreiro, do processo de patrimonialização e suas implicações geradas nesse campo religioso, sem antes situá-lo dentro da diversidade das religiões de presença africana, as quais não são poucas, entre elas a Umbanda, Omoloko, tambor de mina, batuque, Toré, Catimbó, Jurema, enfim uma diversidade que se diferenciam em suas práticas e formas de culto, mas que convergem em um ponto comum que é a crença nos deuses africanos.

É por essa razão, em meio a diversidade do campo afro-religioso, que se faz necessário identificar, especificar e detalhar o Candomblé como uma religião entre muitas, que possui uma linguagem ritual, um conjunto de mitos, os chamados itans⁶, responsável por fundamentar toda uma ritualística do culto. É a partir dos Itans que podemos entender um pouco da filosofia religiosa do candomblé Jeje-Nagô.

Sendo uma religião basicamente fundamentada na tradição oral, no ensinamento perpetuado do “boca-a-boca”, é dessa forma que o candomblé se sustenta e resiste a séculos no Brasil. Essa é uma peculiaridade da cultura africana, legada pelos primeiros homens negros que para aqui foram trazidos e com eles nada mais que a memória de sua tradição religiosa. Há quem justifique a ausência de fonte escrita, que regulamente o Candomblé, apenas pela deficiência e analfabetismo do negro escravizado, sem no entanto levar em consideração a importância da oralidade na manutenção das tradições africanas, entre elas no culto aos orixás. Nesse sentido é importante salientar que:

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações

⁶ É importante salientarmos que especificamente nesse capítulo transcreveremos na íntegra alguns itans que consideramos essenciais para tratar da filosofia religiosa do candomblé. Os itans são colocados no corpo do texto para manter uma maior construção em sua lógica e sem que seja necessário interromper a sua leitura.

africanas. A oralidade é uma atitude diante da realidade e não ausência de uma habilidade (VASSINA, 2011, p.140).

A partir dessa perspectiva, da preservação das tradições por meio do uso da palavra, podemos entender que a ausência do documento escrito não é uma “deficiência”, mas sim uma característica que reforça a importância de se recorrer à memória, é também por essa razão que dentro da tradição religiosa do Candomblé que os mais velhos têm sua importância, pois se entende que pelo fato de ter vivido mais tempo se presenciou mais “coisas” e consequentemente acumula mais conhecimento. É por essa razão que corre uma máxima bastante utilizada entre os candomblecistas “idade é posto”. Assim cabe ao mais velho ensinar e transmitir os itans e os fundamentos da religião, assemelhando-se a uma figura bastante conhecida entre os africanos denominados de Griots (griô), responsáveis por perpetuar as histórias de suas comunidades.

Além de reconhecer a importância da oralidade para o Candomblé, ou cultura Nagô, Juana Elbein dos Santos destaca também que não se deve colocar esse aspecto como único elemento responsável por se preservar a tradição religiosa, pois:

A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica Nagô. [...] Estudar e por em relevo os textos orais, o estilo e a literatura oral, a transmissão oral como parte de um patrimônio e da técnica de comunicação de um grupo social é uma coisa, mas valorizar esse aspecto do sistema global da comunicação ao ponto de falar de “cultura ou civilização da oralidade” parece-nos pouco satisfatório por ser insuficiente. A transmissão do conhecimento é vinculada através de complexa trama simbólica em que o oral constitui um dos elementos. O princípio básico da comunicação é constituído pela relação interpessoal (SANTOS, 1984, p.47-50).

Ou seja, mesmo sendo de fundamental importância a tradição oral, como destaca Juana Elbein dos Santos, deve-se tomar o devido cuidado para não reduzir um amplo e complexo sistema religioso que é o da tradição jeje-nagô a apenas um único aspecto, esvaziando assim toda a “a trama simbólica”, e que, apesar de não possuir um “corpus literário” transcrito em um suporte o Candomblé também possui suas “verdades”, seus dogmas, suas interdições, contrariando a visão reducionista até mesmo de alguns estudiosos que o definem como qualquer coisa, menos religião. Fazendo uma referência ao corpo, a doutrina e ordem ritualística religiosa, o autor de *Orun Ayê: o encontro entre os dois mundos*, nos esclarece que,

Literalmente, a liturgia é entendida como Ilàna Ìsin – Regras do Culto, e está apoiada em solo racional e seguro, pela maneira quase que impassível como foi preservada através de gerações. Isto se deve a sua inviolabilidade e a convicção que a eficácia do culto depende da exatidão de sua conduta. No culto dos Candomblés,

não há nada do tipo “faça como você quiser”. Há sempre consciência da necessidade de se cumprir a tarefa com atenção e energia de comando. A crença na existência de forças que controlam os fenômenos da natureza e na possibilidade de estabelecer um contato com essas forças assim o exige. Em todo processo litúrgico há sempre três elementos a serem destacados: a) Palavras, cânticos e rezas (adúrà) a serem proferidos segundo uma ordem rígida; b) Atos e ações, até o oferecimento de sacrifícios e oferendas (rúbo); c) Participação do agente realizador de todas as tarefas, distribuído entre todas as hierarquias religiosas da comunidade. [...] O conceito yorubá de religião forma a fundação e todo o princípio da vida desse povo. Tentou-se passar isso para seus descendentes brasileiros, por intermédio dos homens e mulheres para cá trazidos pela escravidão. Foram organizadores das primeiras sociedades que deram origem ao que hoje é denominado Candomblé no Brasil. Embora existam ramos diferentes de uma mesma massa original yorubá no Brasil – ketú, nagô, ijexá, efon – todos são ligados uns aos outros, como facetas de uma doutrina central (BENISTE, 1997, p. 22-24).

Assim, podemos perceber quanto a questão da organização religiosa do Candomblé, que a ausência de textos sacros não fragiliza e nem diminui a complexidade no qual se constitui o culto. Nesse sentido o Candomblé não se constitui apenas como um culto fetichista, como classificou o médico sanitarista Raimundo Nina Rodrigues (1896) no final do século XIX, pois existe toda uma filosofia religiosa que embasa a sua formação, sendo evidenciada na relação mito e rito. Quanto a essa relação que contribui na caracterização do fenômeno religioso em questão, podemos perceber que ele contribui para a dinamização e preservação da cultura religiosa jeje-nagô indo além do fetichismo. Para José Severino Croato, em seu estudo *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução a fenomenologia da religião*:

A coincidência entre mito e rito é mais perceptível quando se tem em conta que mito não é uma simples afirmativa conceitual, nem um conjunto de teses, mas um relato de uma ação divina, de uma ‘história’, como já vimos. Assim, o valor que a ‘repetição’ tem no esquema mítico provoca o surgimento da confirmação ritual do modelo mítico. Em resumo, o rito aparece como analogia da ação arquetípica mostrada no mito; o mito ‘diz’; no rito se ‘faz’ o que no mito se relata (CROATTO, 2010, p.334).

Deste modo se confirma a “trama nagô” caracterizando a religião entre seus muitos aspectos, na palavra, no canto, na dança, na estética e até mesmo na alimentação, tudo integra o conhecimento e a herança do *homo religiosus* no Candomblé.

1.1 A teogonia que fundamenta o Candomblé Jeje-Nagô

Mesmo com a catequização, a qual tentou impor a religião cristã aos negros escravizados, os africanos e seus descendentes não abriram mão da sua religiosidade, prevalecendo o culto aos orixás e conseqüentemente a crença em seu universo teogônico fundamentando assim a sua fé. Esse foi um dos fatores responsáveis pelo movimento sincrético que motivou a preservação do candomblé jeje-nagô.

Mesmo consciente de que a catequização motivou o sincretismo Roger Bastide salienta como superficial e que o catolicismo não conseguiu substituir ou penetrar no universo religioso da cultura candomblecista, mas apenas se sobrepor, possível de se notar principalmente nas irmandades e confrarias dos negros, segundo ele:

O negro das irmandades, membros de 'nações, dançador de batuques, encarava os santos e a virgem de sua igreja negra, exatamente como seus deuses ou ancestrais, não como concedores de graças celestiais, mas sim como protetores de sua vida terrestre. Isso fez com que o cristianismo não tenha sido para os escravos uma compensação a sua sorte ou sofrimentos, o que não era compreensível senão para a mentalidade dos brancos e possível apenas para a dos negros alienados (BASTIDE, 201-202).

Foi através da inserção das imagens e da prática da feitiçaria que o negro também conseguiu não apenas preservar seu universo sagrado, mas também conseguiu influenciar o catolicismo, tornando-o popular através de suas rezas e benzeduras. É importante salientar nesse sentido que aconteceu um movimento de mão dupla, para reforçar que o sincretismo não ocorreu apenas dentro dos terreiros, mas também conseguiu influenciar em alguns aspectos uma cultura religiosa embranquecida. Torna-se de grande valia reforçar o sentido de troca, quando tratamos do universo afro-religioso e cosmológico da cultura jeje-nagô, justamente para ressaltar também a sua influência e não destacá-lo apenas como um elemento passivo e influenciável.

Quanto ao aspecto sincrético decorrente do movimento de catequização que teria fragilizado e espoliado elementos da cultura religiosa do candomblé, Nina Rodrigues já falava no final do século XIX, de *Ilusões da catequese no Brasil* (RODRIGUES, 2006), se referindo ao movimento contrário no qual a prática fetichista conseguiu se justapor e influenciar o culto católico. Obviamente que essa afirmação feita por Nina Rodrigues não se deve ao fato do mesmo reconhecer a complexidade da cultura religiosa, mas sim como disse, Sergio Ferretti, pelo fato de que,

Nina Rodrigues estava convencido, de acordo com a perspectiva evolucionista da época, da incapacidade física das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo, e procurava demonstrar que o fetichismo africano dominava na Bahia como expressão religiosa do negro mestiço (FERRETTI, 2013, p.44).

Indo na contramão do olhar colonizador e evolucionista, como pode ser percebido através dos estudos de Rodrigues acerca do campo de conhecimentos científicos afro-brasileiros, o candomblé, como afirma Vivaldo da Costa Lima (2003), veio se autoafirmando como um sistema religioso monoteísta, fundamentado em crenças, mitos e ritos, organizados a partir de uma *estrutura hierárquica familiar*⁷.

Apesar de transparecer a ideia de uma religião politeísta, pela multiplicidade dos orixás aos quais os candomblecistas rendem homenagens e adoração, é preciso salientar que o candomblé jeje-nagô se fundamenta no princípio da criação do universo por *Olorun*. Tido como o “senhor dos céus”, sendo essa a tradução para o Deus supremo da teogonia nagô, no candomblé existe a crença na existência de um plano denominado de *orun*, no qual habitam os orixás e a cópia de cada ser vivo existente no *Ayê* (terra). Além de *Olorun*, outros nomes aparecem como designação do “Deus Supremo”, a exemplo de *Olodumare*⁸. Partindo do princípio criacionista do universo *Olodumare* é o que está acima de tudo e de todos, foi ele quem criou o universo e juntamente com ele os orixás, os quais são considerados uma expressão ou parte do próprio. Podemos entender ainda mais sobre a crença e o poder de *Olodumare* através do *itan*, transcrito por Pierre Verger em seu livro “Lendas africanas dos Orixás”, o qual narra da seguinte forma:

Olodumaré, o Deus Supremo, residia no além,
No além de um mundo que ainda não existia.
Ele aí vivia arrodado de seiscentos Imalés, as divindades criadas por ele.
Duzentos Imalés permaneciam à sua direita.
Quatrocentos permaneciam à sua esquerda.
Dos primeiros, pouco falaremos.
Eles eram maus, orgulhosos, desleais e mentirosos.
Eles discutiam e lutavam sem parar.
Olodumaré não tinha mais um minuto de descanso.
Num instante de impaciência e de cólera,
ele devolveu ao nada todos os Imalés da direita.
Todos, menos Ogum.
Ogum, o valente guerreiro.

⁷Conceito em que iremos nos deter mais adiante. Onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de família de santo (Lima, 2003, p.60).

⁸ A expressão *Olodumare* pode ser interpretada como a Divindade que possui qualidades superiores, perfeitas, imutáveis, permanentes, dignas de confiança. Detentor do poder único que não pode ter similar (Beniste, p. 28).

O homem louco dos músculos de aço que,
tendo água em casa, lava-se com sangue!
E o colocou como guia dos quatrocentos Imalés da esquerda. Num dia deste passado
longínquo, Olodumaré os convocou e disse:
"Eu vou criar um outro lugar. Um lugar que será para vocês.
Vocês, aí serão numerosos.
Cada um será um chefe e terá um lugar para si.
Cada um terá seu poder e seu trabalho próprios".
Deu a todos os que necessitariam e criou, com perfeição, tudo o que prometera.
Olodumaré reúne, então, num só lugar, os quatrocentos e um Imalés. Orunmilá
Eleri-Ipin, o testemunho do destino, mantém-se a seu lado.
Todos os Imalés deverão pedir-lhe a palavra.
Ele mostrará a cada um deles, o caminho a seguir.
O primeiro a responder é Obatalá, o rei do pano branco,
chamado, também, Oxalá, o "Grande Orixá".
Ele é a segunda pessoa de Olodumaré.
É a ele que Olodumaré encarrega de criar o mundo,
e lhe dá os poderes (*abá e axé*) do mundo (é por esta
razão que é saudado com a expressão "Alabalaxé").
Obatalá os examina, coloca um sob o boné
e o outro dentro do seu saco.
O saco da criação que Olodumaré lhe confia.
Antes de partir, ele vai a Orunmilá pedir-lhe a palavra, o caminho que ele deverá
seguir e o que deverá fazer.
Orunmilá lhe diz:
"Olodumaré lhe confiou a criação de um outro lugar.
Faça uma oferenda para ser capaz de realizá-la e
para que a realize com perfeição".
Obatalá, que é muito obstinado, respondeu:
"Oh! Orunmilá!
A missão que tens, nós te demos,
foi por nós decidida, antes que fosses criado!
Olodumaré e eu, Oxalá!
Olodumaré, que é Deus Supremo, me envia em missão.
Eu, sua segunda pessoa.
Tu, Orunmilá, me dizes agora, que devo fazer oferendas
para ser capaz de realizar meu trabalho com sucesso! Que acontecerá se não faço
oferendas?
Oferendas para a missão que vou realizar?
Eu, portador do poder (*abá e axé*), alabalaxé!
Mas, por que? Que necessidade de fazer oferendas?"
Obatalá contradiz Orunmilá.
Ele tapa os ouvidos, recusando-se a escutar, e não faz as oferendas.
Todo os outros Imalés vão consultar Orunmilá.
Este escolhe para cada um deles
uma oferenda determinada.
Olofin-Odudua é o que mais se evidencia.
É uma espécie de Obatalá.
Mas ele não tem posição nem reputação comparáveis às de Oxalá.
Orunmilá responde:
"Se tu fores capaz de fazer a oferenda que vou te indicar,
este mundo que criarei, ele será teu.
Lá, tu serás o chefe!"
Olofin pergunta qual é a oferenda.

Orunmilá lhe diz que ofereça quatrocentas mil correntes.
 Que ofereça uma galinha que tenha cinco garras,
 que ofereça um pombo, que ofereça um camaleão,
 que ofereça, ainda, quatrocentos mil búzios.
 Olofin-Odudua faz a oferenda completa.
 Chegou o dia de criar o mundo.
 Obatalá chama todos os outros Imalés.
 Eles começam a caminhar e se vão.
 Já na estrada, eles chegam à fronteira do além.
 Exu é o guardião (*onibode*) desta fronteira
 e o mensageiro dos outros deuses.
 Obatalá recua-se a fazer oferendas neste lugar,
 para que a viagem seja feliz.
 Exu aponta uma cabacinha mágica na direção de Obatalá.
 A sede começa a atormentá-lo.
 Ele vê um dendezeiro.
 Agita seu cajado de estanho (*opaxorô*)
 e se serve dele para perfurar o tronco da palmeira.
 O vinho escorre copiosamente.
 Oxalá se aproxima e bebe à vontade.
 Ele está plenamente satisfeito, mas fica embriagado.
 Ele não sabe em que lugar está, nem o que faz.
 O sono o invade e ele adormece à beira da estrada.
 Dorme profundamente e ronca.
 Todos os outros Imalés sentam-se à sua volta.
 Respeitosamente, eles não ousam acordá-lo.
 Esperam que ele acorde espontaneamente.
 De repente, Olofin-Odudua levanta-se e apanha o saco da criação,
 caído ao lado de Obatalá.
 Ele volta a Olodumaré e diz:
 "A pessoa que fizeste nosso chefe,
 aquele a quem entregaste o poder de criar,
 bebe muito vinho de dendê.
 Ele perdeu o saco da criação.
 Eu o trouxe de volta!"
 Olodumaré responde:
 "Ah! Se assim é, tu que encontraste o saco da criação
 toma-o, vá criar o mundo!"
 Então, Olofin-Odudua volta aos Imalés reunidos.
 Toma as quatrocentas mil correntes e,
 ainda no além, amarra-as a uma estaca.
 Ele desce até a extremidade da última corrente,
 de onde vê uma substância estranha, de cor marrom. É terra!
 A galinha de cinco garras voa e vai pousar obre o montículo.
 Ela cisca a terra e a espalha sobre a superfície das águas.
 A Terra se forma e vai alargando cada vez mais.
 Odudua grita:
 "*Ilè nfè!*" (a terra se expande), que veio a ser o nome da cidade santa de Ilê Ifé.
 Olofin-Odudua coloca o camaleão da oferenda sobre a terra.
 Ele anda sobre ela com passos cautelosos.
 Odudua só ousa descer porque está atado à ponta da corrente.
 A terra resiste e ele caminha.
 Seu olhar não pode alcançar os limites.
 Todos os outros Imalés ainda estão no além.

Odudua os convida a descer sobre a terra.
 Apenas alguns deles o seguem;
 os demais permanecem sentados à volta de Obatalá adormecido.
 Obatalá acorda, enfim.
 Ele constata que o saco da criação lhe foi roubado.
 "Ah! Quem ousou fazer este furto?"
 Os deuses que permaneceram fiéis lhe dizem:
 "Foi Odudua que se apoderou do saco da criação".
 Ele entende o que ocorreu.
 Encolerizado, Obatalá volta a Olodumaré e queixa-se do roubo do qual foi vítima.
 Olodumaré lhe pergunta:
 "Que fizeste para adormecer assim?"
 As pessoas desta época não mentiam jamais.
 Obatalá, responde com sinceridade:
 "Eu vi uma palmeira de dendê,
 furei o seu tronco com o meu opaxorô.
 Deste furo começou a sair água.
 Dela eu tomei e adormeci."
 "Ah! diz Olodumaré, "não beba mais, nunca mais, desta água. O que fizeste foi grave!"
 Por esta razão, até hoje, o vinho de dendê é proibido a Oxalá e a seus descendentes.
 Olodumaré declarou:
 "Não tendo criado a Terra, tu criarás todos os seres vivos: os homens, os animais, os pássaros e as árvores". Esta substância forma um montículo na superfície da água (VERGER, 1997, p. 84-89).

A partir do *itan* podemos perceber a complexidade presente na cosmologia nagô, influente na concepção de mundo e na organização do culto pelos praticantes do Candomblé. Com a sua leitura podemos compreender o motivo pelo qual a autora Joana Elbein não coloca apenas a oralidade como elemento fundamental na conservação do ritual, mas principalmente a dinâmica estabelecida no dia a dia, nas relações que se dão entre ensino e aprendizagem, presente justamente no que ela denomina de “trama nagô”, que vai além das palavras e são concebidas nas ações e nas relações sociais dentro do espaço sagrado. Logo percebemos através do mito em questão a importância que *Obatalá* ou *Òsàlá* tem dentro do culto sendo representado pela figura masculina, pelas águas, em contraponto com *Oduduá* sendo representada pela terra. É por essa razão também que dentro do culto a terra ela é saudada fazendo uma referência ao poder criacionista e ancestral. Outro elemento que é de grande importância dentro do candomblé, e se constitui como um dogma, ou seja, um ponto de grande fundamento e inquestionável dentro da religião jeje-nagô é a proibição por parte de Olorun do uso do *epô-pupa* (azeite de dendê) em orixalá, pois se constitui como sua principal interdição, uma vez que a sua embriaguez foi motivada pelo líquido retirado do dendezeiro. Dentro da compreensão teogônica do candomblé é a junção da água com a terra que gera a lama primordial da qual foi criado o homem. São esses elementos, entre tantos outros, que dão sentido ao fenômeno religioso.

Mesmo Pierre Verger não fazendo uma referência a *Odudua* como um elemento feminino que se contrapõe a *Obatalá* como masculino, autores como Rodrigues (1933) e Elbein (1987) destacam essa característica e colocam em evidência a rivalidade de gênero presente no mito fundante. Essa oposição delimita e justifica algumas funções que são distribuídas de acordo com o sexo dentro dos terreiros de candomblé.

Dentro da cultura nagô o universo é pensado a partir de uma grande cabaça a qual é dividida em duas partes, a parte superior representada pelo poder masculino de *Orixalá* e a parte inferior que representa *odudua* o poder feminino fecundado. Essa representação ganha o nome de *igbá-Odù*. Após um período de rivalidade entre ambos, para saber quem tinha mais importância na criação do universo, *Olodumare* conseguiu apaziguá-los deixando-os unidos para o bem estar da humanidade e assim permanecem guardando a vida. Segundo Juana Elbein:

[...] o igbá-odù contém elementos signos dos três ‘sangues’ do asé: o ‘branco’ (efun ou giz). O ‘vermelho’ (o osún ou pó vermelho), o ‘preto’ (carvão de madeira ou carvão) que, com a lama, matéria-prima (‘lama apanhada no fundo de um rio’ ou ‘um pouco de lama’) constituem os elementos indispensáveis à existência individualizada. Isso se ratifica ainda pela informação dada pelos adivinhos de Meko cujo igbadú contém uma figura de barro cru igual às que representam ésú, símbolo por excelência de elemento procriado e grande transportador de asé (SANTOS, 1987, p.67).

Pois bem, a partir dessa compreensão e dentro dessa dinâmica é que circula a energia vital que anima todas as coisas, é o que os candomblecistas entendem por axé⁹. Essa energia pode ser acumulada, perdida, bem como distribuída.

É o axé, concebido como força dinâmica, que dá sentido à existência do lugar de culto e torna-se um dos elementos de mais importância responsável por trazer o orixá à terra, que por sua vez redistribui sua própria energia. Existe no culto jeje-nagô assim a ideia do elemento multiplicador o qual também é justificado dentro do *itan* de criação do universo. O orixá recebe axé para dar axé. Existe uma circularidade. Para que o axé circule é preciso que tudo esteja na mais perfeita ordem, algo que é garantido pela união do feminino (*odudua*) e masculino (*obatalá*). Quando existe a desordem não há a possibilidade da circulação do axé.

Sendo assim, podemos afirmar, partindo do princípio mitológico da criação do universo na teogonia jeje-nagô, que o mal está no caos, na impossibilidade do movimento positivo para a circulação do axé. Sendo exu o primeiro elemento criado é ele o responsável pela dinâmica, por esse movimento, é por essa razão que exu é o primeiro a ser cultuado. É

⁹ Em sua grafia original axé escreve-se “asé”, o (s) possui som de X.

exu quem recebe o primeiro *ebó* (comida, oferenda) e é pela razão de se manter a ordem no sagrado que ele come. Em um dos *itans* sobre exú podemos perceber a sua importância:

Exu é o mais sutil e o mais astuto de todos os orixás.
 Ele aproveita-se de suas qualidades para provocar mal-entendidos e discussões entre as pessoas ou para preparar-lhes armadilhas.
 Ele pode fazer coisas extraordinárias como, por exemplo, carregar, numa peneira, o óleo que comprou no mercado, sem que este óleo se derrame desse estranho recipiente!
 Exu pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje!
 Se zanga-se, ele sapateia uma pedra na floresta, e esta pedra põe-se a sangrar! Sua cabeça é pontuda e afiada como a lâmina de uma faca.
 Ele nada pode transportar sobre ela.
 Exu pode também ser muito malvado, se as pessoas se esquecem de homenageá-lo. É necessário, pois, fazer sempre oferendas a Exu, antes de qualquer outro orixá. A segunda-feira é o dia da semana que lhe é consagrado.
 É bom fazer-lhe oferendas neste dia, de farofa, azeite de dendê, cachaça e um galo preto.
 Certa vez, dois amigos de infância, que jamais discutiam, esqueceram-se, numa segunda-feira, de fazer-lhe as oferendas devidas. Foram para o campo trabalhar, cada um na sua roça.
 As terras eram vizinhas, separadas apenas por um estreito canteiro. Exu, zangado pela negligência dos dois amigos, decidiu preparar-lhes um golpe à sua maneira.
 Ele colocou sobre a cabeça um boné pontudo que era branco do lado direito e vermelho do lado esquerdo.
 Depois, seguiu o canteiro, chegando à altura dos dois trabalhadores amigos e, muito educadamente, cumprimentou-os:
 "Bom trabalho, meus amigos!" Estes, gentilmente, responderam-lhe:
 "Bom passeio, nobre estrangeiro!"
 Assim que Exu afastou-se, o homem que trabalhava no campo à direita, falou para o seu companheiro:
 "Quem pode ser este personagem de boné branco?"
 "Seu chapéu era vermelho", respondeu o homem do campo à esquerda.
 "Não, ele era branco, de um branco de alabastro, o mais belo branco que existe!"
 "Ele era vermelho, um vermelho escarlata, de fulgor insustentável!"
 "Ele era branco, trata-me de mentiroso?"
 "Ele era vermelho, ou pensas que sou cego?"
 Cada um dos amigos tinha razão e estava furioso da desconfiança do outro. Irritados, eles agarraram-se e começaram a bater-se até matarem-se a golpes de enxada.
 Exu estava vingado!
 Isto não teria acontecido se as oferendas a Exu não tivessem sido negligenciadas.
 Pois Exu pode ser o mais benevolente dos orixás se é tratado com consideração e generosidade. Há uma maneira hábil de obter um favor de Exu.
 É preparar-lhe um golpe mais astuto que aqueles que ele mesmo prepara.
 Conta-se que Aluman estava desesperado com uma grande seca. Seus campos estavam áridos, a chuva não caía.
 As rãs choravam de tanta sede e os rios estavam cobertos de folhas mortas, caídas das árvores. Nenhum orixá invocado escutou suas queixas e gemidos.
 Aluman decidiu, então, oferecer a Exu grandes pedaços de carne de bode. Exu comeu com apetite desta excelente oferenda.

Só que Aluman havia temperado a carne com um molho muito apimentado. Exu teve sede.
 Uma sede tão grande que toda a água de todas as jarras que ele tinha em casa, e que tinham, em suas casas, os vizinhos,
 não foi suficiente para matar sua sede!
 Exu foi à torneira da chuva e abriu-a sem pena. A chuva caiu.
 Ela caiu de dia, ela caiu de noite.
 Ela caiu no dia seguinte e no dia de depois, sem parar. Os campos de Aluman tomaram-se verdes.
 Todos os vizinhos de Aluman cantaram sua glória:
"Joro, jara, joro Aluman,
 Dono dos dendezeiros, cujos cachos são abundantes! *Joro, jara, joro Aluman,*
 Dono dos campos de milho, cujas espigas são pesadas! *Joro, jara, joro Aluman,*
 Dono dos campos de feijão, inhame e mandioca! *Joro, jara, joro Aluman! "*
 E as rãzinhas gargarejavam e coaxavam,
 e o rio corria velozmente para não transbordar! Aluman, reconhecido, ofereceu a Exu carne de bode com o tempero no ponto certo da pimenta.
 Havia chovido bastante. Mais, seria desastroso! Pois, em todas as coisa, o demais é inimigo do bom (VERGER, 1997, p. 12-14).

Partindo do princípio da importância de exu dentro do universo religioso jeje-nagô como sendo o primeiro elemento procriado, ele se torna indispensável na veiculação do axé, acompanhando assim a tudo e a todos. Dessa forma “Éxú é o princípio reparador do sistema Nagô. É o controlador rígido de todos os sacrifícios” (Santos, 1984, p.163).

Como é possível perceber, no itan está implícito, a importância de exu como o mensageiro entre o orun e o ayê, o encarregado de levar o pedido dos homens aos deuses. Exú está na inteligência, assim como está na eloquência, no poder de realização e está no sangue.

Exú é o realizador de coisas impossíveis e do inusitado, é por essa razão que se diz que “exu pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje”. Assim os fiéis rendem culto a exu, não apenas com o propósito de ter a tranquilidade, mas também para ser atendido em suas finalidades, pois exú possui um lugar de extrema importância na transmissão do axé e estando em tudo que possui vida.

O axé encontra-se basicamente nos elementos da natureza, seja de origem animal, vegetal ou mineral obtido através de sacrifícios. É importante salientar que no universo jeje-nagô tudo possui um valor vital, e nesse sentido o ato de sacrificar não está restritamente ligado ao reino animal, assim uma ave tem tanto valor quanto uma folha (ewé), sendo esta última de muita representatividade dentro do candomblé.

No culto, para a transmissão do axé, nada é feito sem folha. É por essa razão que existe uma máxima para o *povo do santo*¹⁰, na qual se diz *kò si ewé kó si órisá*, “sem folha

¹⁰ Termo que será utilizado dentro desse trabalho para se referir aos religiosos praticantes do candomblé.

não há orixá”. É da folha que vem um dos principais sangues responsáveis por sacralizar objetos, espaços e distribuir o axé. Na criação do universo e na distribuição das atividades *Olorun* concedeu a *Ossayn* o poder sobre as folhas, segundo seu *itan*:

Ossain recebera de Olodumaré o segredo das folhas. Ele sabia que algumas delas traziam a calma ou o vigor.
 Outras, a sorte, as glórias, as honras, ou, ainda,
 a miséria, as doenças e os acidentes.
 Os outros orixás não tinham poder sobre nenhuma planta. Eles dependiam de Ossain para manter a saúde
 ou para o sucesso de suas iniciativas.
 Xangô, cujo temperamento é impaciente, guerreiro e imperioso,
 irritado com esta desvantagem,
 usou de um ardil para tentar usurpar, de Ossain, a propriedade das folhas.
 Falou do plano à sua esposa Iansã, a senhora dos ventos. Explicou-lhe que, em certos dias,
 Ossain pendurava, num galho de *Iroko*,
 uma cabaça contendo suas folhas mais poderosas.
 "Desencadeie uma tempestade bem forte num desses dias", disse-lhe Xangô.
 Iansã aceitou a missão com muito gosto.
 O vento soprou a grandes rajadas, levando o telhado das casas,
 arrancando as árvores,
 quebrando tudo por onde passava e,
 o fim desejado, soltando a cabaça do galho onde estava pendurada. A cabaça rolou para longe e todas as folhas voaram.
 Os orixás se apoderaram de todas.
 Cada um tomou-se dono de algumas delas,
 mas Ossain permaneceu senhor do segredo de suas virtudes
 e das palavras que devem ser pronunciadas para provocar sua ação. E, assim, continuou a reinar sobre as plantas,
 como senhor absoluto.
 Graças ao poder (axé) que possui sobre elas (VERGER, 1997, p.25).

Foi dessa forma que cada orixá conseguiu tomar para si uma folha, tendo por essa razão suas distinções dentro do culto, ou seja, cada uma tem o poder de despertar um determinado elemento da natureza, segundo sua característica e o seu vínculo ao sagrado, transmitindo assim o axé. A importância dada às folhas exprime a relação dialógica que o candomblé possui com a natureza e a sua preservação. A saudação “Ewe wassá” traduzida por “as folhas funcionam” é de grande significado na cultura religiosa jeje-nagô.

É o “sangue preto” que vem das folhas, o sumo, constituem um dos principais agentes responsáveis por mobilizar e dar axé. Juntamente com o sangue vermelho (sangue animal, azeite de dendê, cobre e bronze etc;.) e branco (sêmen, álcool, sais etc;.) ele constitui uma tríade importante na cosmologia nagô e possui o poder de encantar, animar e tornar o profano em sagrado.

A filosofia religiosa nagô enxerga o todo, cada elemento dentro da natureza tem o poder de manifestar o sagrado, é o conjunto que move o mundo. É por essa razão que existe uma larga utilização e crença de tudo o que é natural. O uso das folhas, raízes, da água, do fogo e da terra se apresenta como sendo de fundamental importância para o homo religiosus do Candomblé.

Para Mircea Eliade o homem religioso tem a necessidade de estabelecer o centro do mundo, é a partir dele que o real (sagrado) é vivido, se diferenciando assim de todo o resto (profano). A teogonia do povo Nagô se fundamenta nesse sentido como uma das civilizações mais antigas que se encontra dentro dessa teoria. A manifestação do sagrado, conceituada por Eliade de hierofania, é justamente o elemento responsável por fazer essa oposição entre sagrado e profano. É assim que a teogonia Nagô enxerga o mundo desde a fundação mitológica da cidade de Ilê Ifé até a sacralização dos elementos mais rudimentares da natureza que são imantados de axé. Foi justamente por enxergar o sagrado em pedras, plantas, conchas, etc., que o povo jeje-nagô enfrentou o preconceito. Segundo Eliade

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado (...) . Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 1992, p.13).

Foi dessa forma que Nina Rodrigues enxergou a cultura afrorreligiosa do povo jeje-nagô, quando escreveu sobre *O animismo fetichista dos negros baianos*, sintetizando o olhar do homem ocidental, no final do século XIX. O olhar colonizador, do homem que desqualifica as práticas religiosas dos africanos e seus descendentes, está justamente no fato de não aceitar a forma como o sagrado está organizado e se manifesta, em elementos considerados rudimentares, a exemplo de pedras. A hierofania desses elementos, como bem explica Eliade, tem o poder de descortinar e revelar o sagrado. Assim o Candomblé tem nas folhas, nas águas, no fogo e na terra elementos fundamentais para a manifestação da divindade.

Para o povo nagô essa é a forma de estabelecer contato direto com os seus Deuses. Mas não apenas com os objetos, de uma forma mais abrangente, na concepção nagocêntrica, o mundo é hierofanizado.

Quando Eliade fala que os objetos são “outras coisas”, mas continuam sendo eles mesmos, objetos sagrados, ele apresenta um paradoxo que é constante no Candomblé. Por se constituir como elemento básico no qual se manifesta o Orixá e ao mesmo tempo se torna o próprio, a pedra adorada ganha o mesmo valor e importância que o corpo do adorador, quando não se está em transe, sendo a pedra sua extensão no ayê.

O corpo também se torna hierofanizado, se torna sagrado, a partir do momento em que é tomado pela divindade. É quando o indivíduo assume uma outra identidade e dá lugar ao Orixá, mas ainda continua sendo ele. Assim o homem se constitui como um objeto. Indo nessa direção Muniz Sodré, destaca que, “na concepção nagô, o corpo é configurado um ‘objeto ativo’, tal como se definem os objetos compostos de amálgama de elementos heteróclitos (animais, vegetais, minerais). Além de sujeito, o homem é objeto” (SODRÉ, 2017, p.118).

É partindo dessa compreensão, tendo o corpo como “objeto”, que ele deve ser preparado e cuidado para que possa estar em equilíbrio e sintonia e assim receber o axé enquanto elemento motivador para a existência do sagrado e manifestação do Orixá. É dentro desse universo de hierofania que o candomblecista vivencia sua experiência religiosa.

Historicamente, no que tange ao zelo para com os objetos sagrados, a figura feminina ocupou o centro das atenções dentro do Candomblé, sendo a responsável por viabilizar o culto e ter os devidos cuidados para se manter a tradição. Por muito tempo os cuidados para com o corpo e o desenvolvimento do transe foi exclusividade das *Iyás*¹¹.

Na teogonia jeje-nagô quanto a constituição do culto, o Candomblé tem a figura feminina como um dos principais pilares que sustentam o universo sagrado (Landes, 2002), talvez seja um reflexo dos mitos que colocam as *Iyabás* como as fundadoras da religião. Essa influência pode ser observada a partir da importância dada a *Yemanjá* (mãe dos peixes) como sendo a grande mãe venerada no panteão candomblecista. Mitologicamente nascida de *Olocun*, *yemanjá* recebeu de *Olodumare* o título de *Iyá Ori*, mãe de todas as cabeças. É por

¹¹ Ver CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. Mãe Stella de Oxóssi: perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. 2003.

essa razão que em todo ritual iniciático *yemanjá* é lembrada reconhecida também como mãe de todos os orixás.

Partilhando com Yemanjá, a importância feminina dentro do culto, está Oxun, a *Yabá* (mulher) que mitologicamente é responsável por estabelecer o culto. Segundo um itan foi oxun teria recebido de Obatalá o encargo de preparar o primeiro Yaô:

Tu fostes a escolhida para selecionar, entre os humanos, um de grande sabedoria, caráter sólido e qualidades excepcionais, para transformá-lo no primeiro sacerdote do culto dos orixás. Ficarás a teu encargo ensinar-lhe nossos ritos e confiar-lhe nossos segredos, para que, no futuro, possa ele fazer o mesmo com os outros seres humanos, de forma que o culto se propague e seja mantido através dos tempos. Deves preparar-te portanto, para esta importante missão que te é confiada. Usa para isto todos os seus atributos e de todo o teu poder – disse Obatalá. – Congregarei em um só, os diversos cultos que criamos, e transmitirei a este ser humano especial os seus segredos, seus fundamentos e seus rituais – exclamou Oxun. (...) E ela preparou o menino que realmente possuía a necessária vocação sacerdotal. (...) Todavia o tempo é impiedoso e o grande sacerdote, submetido a sua ação, havia se transformado em um ancião que mal podia caminhar de tão enfraquecido. Foi então que oxun se deu conta de que aquele homem, por mais especial que fosse, era apenas um homem, e como tal estava condenado a um dia ser levado por iku. Alguma coisa tinha que ser feita, babalorixá não podia morrer... Assim pensando, Oxun foi visitar Obatalá, na esperança de que o Grande Orixá do Branco interviesse em seu favor, impedindo que Iku ceifasse a vida de seu pupilo. Mas qual não foi a decepção, ao ouvir da boca do *Senhor da vida* que nada poderia ser feito! (...) E não haverá um meio Babá, de conserva-lo entre nós nem que seja como um símbolo que o represente? Como será possível aos seres humanos proceder ao nosso culto sem sua presença, sem a sua força, sem o seu saber? – perguntou Oxum. – Espera, Oxum! Não posso interferir no processo de vida e morte, mas tenho, como tu mesma tens, poderes para criar e consagrar símbolos que perpetuem um ser. Que o represente em qualquer situação e que possa ser renovado constantemente. Um símbolo vivo de alguém que já morreu! – respondeu Obatalá, e continuou. – E este símbolo deverá participar de todos os rituais em nossa honra (...) um símbolo que posa representar também a terra, onde habitam seus corpos depois de levado por iku! – A galinha d’angola! Gritaram em uníssono. Oxun providenciou, imediatamente, uma galinha d’angola que naquele tempo era inteiramente preta, e obatalá soprou sobre ela pó de efun, pintalgando-a de branco como hoje ela é. Oxun então modelou, com manteiga de ori da costa, um cone ao qual acrescentou diversos componentes mágicos, e fixou-o sobre a cabeça da Ava, dando a ela o status de adoxu (aquele que possui oxu), que distingue os iniciados no culto aos Orixás (OGBEBARA, 1998, p.78-93).

É por essa razão que todos os iniciados são apresentados de forma semelhante à galinha d’angola. A ave é considerada um símbolo de grande fundamento e importância dentro do universo cosmológico do candomblé. Foi, dessa forma, como relata o itan que nasceu a religião. Independentemente de “nação” existe um elemento comum que unifica em meio à diversidade e às diferenças a religião, responsável por garantir a sobrevivência do

culto organizado por oxun. Esse elemento é o oxu¹², que faz do indivíduo um iniciado, e torna-o um omorixá (filho do orixá). Mediante a construção do mito em torno da fundação do culto, justifica-se toda a simbologia em torno da importância da figura feminina e a relação simbólica do *runcó* (local no qual se prepara os ritos de iniciação) com o útero materno.

Dos princípios da teogonia Nagô à herança deixada aos praticantes do culto Jeje-Nagô, o qual se estabeleceu no Brasil, podemos perceber que existe uma fundamentação sólida na formação do fenômeno religioso. Essa solidez está presente na relação mito e rito que constitui a base da experiência religiosa do candomblecista bem como a sua visão de mundo.

1.2 Do bori¹³ ao adoxu¹⁴: a organização do culto e a experiência do transe

Cair no santo, talvez essa seja a expressão mais usual, utilizada entre os adeptos do candomblé, para definir a ideia de experiência religiosa tendo como princípio o estado de transe. E como explicar de forma simplificada um termo tão complexo? Eis a questão diante da qual nos deparamos, no campo da pesquisa em Ciência da Religião, tendo como fonte principal as observações feitas nas andanças em terreiros de candomblé, aliadas nesse momento a algumas referências bibliográficas.

Antes de tudo, é preciso esclarecer, que não temos como objetivo trazer alguma conclusão ou resposta sobre o tema em questão, mais sim tentar pontuar a ideia de como se dá o estado de transe e sua importância para o universo candomblecista, cruzando leituras e abrindo espaço para uma reflexão e consequentemente uma contribuição acerca desse fenômeno religioso que compõe uma das principais características dessa religião.

Até porque, ainda que fosse essa a nossa intenção, concluir ou responder, certamente não teria êxito, uma vez que toda experiência religiosa é individual, também não podendo ser testada por um método científico, nesse sentido faremos uma consideração acerca do assunto sabendo da relevância na contextualização do objeto de pesquisa. Motivo pelo qual tentaremos relatar dentro do universo da Antropologia “entre uma proximidade da realidade social estudada e um distanciamento necessário para a compreensão do fenômeno”

¹² O oxu é um objeto sacralizado, preparado com favas, algumas substâncias sagradas e os pós correspondentes às cores primordiais. Em formato cônico, é colocado na parte central da cabeça do recém-iniciado. O oxu é a marca identificatória e visual das pessoas consideradas “iniciadas”! A partir desse momento elas são chamadas de adoxus, “aquele que é portador do oxu” (KILEUY;OXAGUIÃ, 2014, p.119).

¹³ Ritual de “dar comida a cabeça” com o intuito de fortalecer o ori (cabeça). (BASTIDE, 2001 p.42)

¹⁴ Portador do oxu.

(LAPLANTINE, 2007, p.158) estabelecendo um diálogo com o campo da Ciência da Religião.

Trataremos de abordar então, o fenômeno do “estado de transe”, como uma das principais características que define a identidade religiosa do Candomblé no Brasil e a sua importância para organização hierárquica do culto e circulação do axé. Segundo Sylvio Fausto Gil Filho e Ana Helena Corrêa Gil, uma identidade religiosa “seria uma construção histórico-cultural socialmente reconhecível do sentimento de pertença religiosa” (2001, p.48).

O transe, nesse contexto, concebido como um dos principais elementos motivadores para o fortalecimento de uma identidade religiosa pode ser percebido dentro dessa ótica, a partir da função que ele exerce, que é o de reavivar os arquétipos dos deuses africanos, assim ele remonta a mitos que por sua vez reforçam os ritos e preservam a tradição da religião.

Mesmo o candomblé tendo passado por um processo de negação e combate por parte da sociedade mais conservadora e católica, segundo Ordep Serra, ele conseguiu expandir o seu culto à revelia do próprio Estado e manter assim a identidade do povo nagô (SERRA, 1995, p. 121-125). É partindo então da pertença religiosa que apresentaremos e discorreremos sobre o estado de transe e suas implicações no culto das religiões de presença africana, mais especificamente do candomblé.

A sua organização é liderada pelo Babalorixá (pai) ou Iyalorixá (mãe), são eles que vão ser os responsáveis pelo processo de iniciação dentro do universo religioso.

A iniciação no culto *lesse Orixá* se dá em duas categorias de indivíduos. Na primeira, estão os iniciados que não entram em transe, chamados de Oloyês (autoridade masculina) e Ajoyês (autoridade feminina), os quais auxiliam o líder na organização do *Ilê Axé* (casa de força) ou *Egbé* (comunidade), por isso são conhecidos como cargos, pois cada um possui uma função dentro do ritual. Entre eles temos os Ogãs *Alabê* (Senhor do atabaque) responsável pela orquestra, conservação e preservação dos instrumentos sagrados; Ogã *Axogun* (Senhor da faca) responsável pelos sacrifícios para os orixás; *Olossâim* (Senhor das folhas) responsável pelas folhas utilizadas. Entre tantos outros. Entre as Ajoyês temos a importância da mulher e mãe, tão presente no culto, assim como os homens, elas recebem cargos de grande prestígio. Temos assim as *equejí* (Equedes), entre elas a *Iyá kêkêrê* (mãe-pequena) a segunda pessoa depois da yalorixá, a *Iyá bassé* responsável pelo preparo das comidas, *Iyá Ajibonã* (mãe criadeira) responsável por cuidar dos *iyàwós* (yaôs) reclusos.

Na segunda categoria de iniciados estão os *eleguns*, designação dada aos que manifestam o Orixá e entram em transe, também conhecidos como *yaôs*, etimologicamente o termo pode ser interpretado como a mais nova “esposa de Orixá”, pois é ele que poderá futuramente se tornar um Babá ou Iyá. Dentro da hierarquia os *ìyàwós* devem obediência aos cargos iniciados pelo líder espiritual, respeitando o princípio da senioridade e da hierarquia. Abaixo dos *yaôs* estão os *abiãs*, ou seja, aqueles que ainda não nasceram para o orixá.

A ideia de organização, sucessão de culto e ritualística, são elementos que estão ligados a forma de como o candomblé jeje-nagô compreende o universo cosmológico. Em relação ao processo de iniciação, por exemplo, apenas um *elegun* poderá iniciar outro *elegun*, assim apenas quem tem acesso ao *awó* (segredo) do orixá, poderá passar adiante. É por essa razão que no ritual de *Igbá-axé* ou *decá*, quando o sujeito é empossado sacerdote, uma cabaça contendo elementos rituais é dada ao *yaô*, ela representa a força (*axé*) e o conhecimento adquirido ao longo dos anos. Talvez aí reside a etimologia da palavra *decá*, que é oriunda do Jeje, e que significa “dè”: ‘a reza’ *ká*: ‘cuia’; podendo ser entendida como cuia das rezas.

Concebendo a existência entre *Orun* e *Ayê* (BENISTE, 1997), a cabaça tem uma representação de extrema importância para os *nagôs*, pois representa a união desses dois planos. É a partir dela que tem origem o seu universo, como foi explicado anteriormente, remontado em seu sistema religioso.

Partindo desse mito de criação, pode-se perceber a importância dos elementos simbólicos envolvidos nos rituais, com origem na iniciação, passando pelo ordenamento religioso e finalizando com o *axêxê* (ritual de passagem). Compreendendo que o mito é a explicação para a realização do rito, nada se dá de forma aleatória. É nesse universo que está também situado o transe.

Adentrando mais especificamente na experiência religiosa a partir do transe, o *Orun*, lugar habitado por *Olorun* (Senhor do céu) terá uma grande influência na vida do iniciado, pois é no *Orun* que está o seu *enikeji* (o seu duplo espiritual), juntamente com seu Orixá, “é para onde serão mandadas todas as oferendas, à ancestralidade, em especial nos cultos de bori” (BENISTE, 1997, p.49).

Bori no candomblé é o primeiro ato ritualístico de iniciação pelo qual passa o *elegun*, é o ato de dar comida ao *Ori* (cabeça), com o objetivo de fortalecer a cabeça e consequentemente ligar o *ara-ayê* ao *ara-orun*, corpo e espírito respectivamente, contribuindo assim na aproximação do *ori-xá* (Senhor da cabeça).

Esse é um ritual, que na ordem de uma série de outros elementos ritualísticos, irá contribuir para que o neófito entre em estado de transe. Cabe salientar que estamos nos referindo nesse contexto ao indivíduo que está sendo iniciado no culto “lesse Orixá”, yãô.

Referenciando as “experiências transcendentais”, das religiões que têm como prática a tomada do homem pela divindade, o antropólogo Ioan Lewis, define transe como:

[...]‘estado de dissociação mental, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, frequentemente, por automotismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnótico e mediúnico’. Assim entendido, transe pode compreender dissociação mental completa ou parcial e é, frequentemente, acompanhado de visões excitantes ou ‘alucinações’, cujo conteúdo nem sempre é lembrado subsequentemente de maneira tão clara (LEWIS, 1971, p.41).

Voltando-se para o candomblé, no relato da experiência de transe, mesmo numa linguagem marcada pela cultura evolucionista, presente em algumas teorias do século XIX, Nina Rodrigues explica que “A pessoa em quem o santo se manifesta [...] não tem mais consciência dos seus atos, não sabe o que diz, nem o que faz, porque quem fala e obra é o santo que dele se apoderou [...]” (RODRIGUES, 2006, p.60).

Não haveria nada de mais falso que atribui-los, como se faz geralmente, a simulação ou a farsa. A iniciação de Olympia mostrou-nos a possibilidade de não se manifestar o santo apesar de todos os preparados e invocações dos feiticeiros. E este fato dá ao mesmo tempo não só a medida da sinceridade e boa fé de Olympia, como a prova mais cabal de que a iniciação não consiste na aprendizagem de meios de simulação, consertada entre o pai de santo e o iniciando. Nada seria mais fácil do que Olympia simular ali uma perturbação qualquer, da ordem dos fenômenos de santo mais conhecidos, para que fossem imediatamente tidos como verdadeiros. Conheci uma rapariga já falecida que tinha o maior sentimento de nunca ter conseguido a manifestação do seu santo, preparado no terreiro do Gantois. Gastou avultada quantia, submete-se a todas as prescrições, e no entanto o santo nunca lhe *subiu à cabeça* (RODRIGUES, 2006, p.71).

Partindo do princípio que o estado de transe passa por questões sensoriais, visão, audição, tato e também paladar, quando se trata da ingestão de infusões, talvez essa seja a motivação pela qual a cultura do jeje-nagô se preocupe com a cabeça, pois é nela que se concentra toda a atenção no processo de iniciação. A cabeça é o receptáculo do axé e ela se materializa através do *Igba-Ori*¹⁵, sendo esse o ponto de força juntamente com o *Igbá-Orixá* dentro do Ilê axé.

Quanto ao cuidado dada à cabeça e ainda sobre o processo de iniciação, Pierre Verger (2012, p. 81) chama atenção para um elemento simbólico e singular, o qual o yãô

¹⁵ Recipiente composto por uma porcelana em formato arredondado que representa o ori (a cabeça).

recebe, chamado oxu sendo “a preparação mística de uma base apta para receber o Orixá” importantíssimo para reforçar o estado de transe. É a partir desse momento que o *adoxu* ganha sentido.

São os adoxu que entram em transe, possuídos pelos deuses, durante as cerimônias cujo objetivo é provocar sua vinda à terra. A iniciação consiste em criar no noviço, em determinadas circunstâncias, uma segunda personalidade, um desdobramento mítico inconsciente [...] Em outros termos [...] uma iniciação começa sempre por uma morte e uma ressurreição simbólicas, que marcam a ruptura do noviço com seu passado e mostra seu nascimento para uma vida nova, consagrada à divindade. Essa noção é realçada perda do antigo nome e pela imposição, no final da iniciação, de um novo nome (VERGER, 1996, p.82).

Sendo assim, é dentro desse contexto que o *yaô* personifica o caráter da divindade e consequentemente fortalece sua identidade, sendo essa, uma das características mais marcantes do candomblé. A iniciação não tem como finalidade apenas possibilitar o transe, até porque alguns *abians* antes mesmo de iniciados já os têm de forma brusca, então a iniciação vai além do controle sobre o transe, tornando-o mais sutil em sua expressão, ela possibilitará o surgimento de uma segunda personalidade.

É no ritual de iniciação que o fiel irá deixar para trás sua antiga vida, ele será considerado um *omo òrìsà* (filho de orixá), a ligação com a divindade passa a ser visceral, adquirindo até mesmo traços característicos que o tornam ainda mais próximo e semelhante ao orixá. É dentro do *runcó* que o *yaô* ganha novos hábitos: comportamento, vestimenta e fala. Ele será reinserido no mundo com uma nova cabeça e o sagrado irá influenciar em seu cotidiano.

Como foi aqui explicitado no texto, a experiência religiosa que se dá através do estado de transe é uma condição que não implica apenas ao iniciado, pois ela também mobiliza toda a comunidade sendo também nesse aspecto uma experiência coletiva e de fortalecimento do sentimento de pertença.

1.3 A construção histórica do Candomblé no Brasil

Falar da história do Candomblé no Brasil é como pisar em um terreno acidentado. Cheio de relevos, altos e baixos e até mesmo alguns buracos. Uma comparação que facilita na compreensão de uma história ausente de alguns documentos oficiais. Na tentativa de dar um norte e uma consistência ao trabalho apresentado, vamos falar da constituição de algumas

casas de candomblé no Brasil, que é reconhecida pela sua história, e consta em algumas bibliografias.

A dificuldade de se narrar a história do Candomblé com certa exatidão se dá justamente pela forma de como o próprio sistema religioso é organizado. Tratamos assim de uma religião que tem sua organização constituída em uma base familiar, doméstica, na qual os laços espirituais serão semelhantes aos laços sanguíneos. Não sendo tão diferente da família sanguínea, o culto é realizado dentro de um espaço que exige uma maior intimidade, sendo esse um dos principais motivos pelos quais os terreiros são chamados de casa.

O Candomblé por essa razão pode ser estabelecido com facilidade dentro de uma residência, que não precisa muitas vezes de grandes espaços ou arquitetura “sofisticada” para ser estabelecido. Assim falar de “certezas” quanto às origens do estabelecimento do culto é um tanto quanto delicado, pois a mobilidade dos espaços de culto era muito intensa, uma situação comum ao contexto em que nasceu a religião e a história de perseguição.

Privilegiando os resquícios de uma possível memória, quanto a origem do culto, ressaltaremos uma das versões mais conhecidas entre a comunidade religiosa. A história que remonta a fundação da Casa Branca do Engenho Velho.

Conhecido pelo nome *de Ilê Axé Iyá Nassô Oká* ou simplesmente “Axé Engenho Velho” tem sua origem em meados do século XIX. Criado por três negras consideradas princesas na África vindas de *Oyó* e *Ketu*, na condição de escravas, estabeleceram na Bahia a primeira comunidade religiosa Nagô¹⁶.

Conhecidas pelos nomes de *Iyá Detá*, *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô* essas mulheres teriam se estabelecido inicialmente na Barroquinha, uma região urbana de Salvador, e juntamente com um sacerdote de *Ifá* e ligado ao culto de Xangô deu início à organização da base religiosa do Candomblé. Mesmo sendo estruturado por mulheres, em sua origem, alguns homens sacerdotes tiveram uma participação fundamental na consolidação da religião. Como relata José Beniste,

Em 1830, aproximadamente, *Iyá Nàsó* e Marcelina, esta última recém-liberta, voltam à África, lá permanecendo sete anos. Retornando ao Brasil, trazem da cidade de Ketu um africano chamado Bámgbósé, que aqui recebeu o nome de Rodolfo Martins de Andrade, participando, com competência, das cerimônias do candomblé em organização, o Engenho Velho. Colabora na iniciação de Aninha, revê ritos e faz modificações no sistema de jogo. Torna-se amigo de Oba Sàniyà, Joaquim Vieira, viajam ao Rio juntamente com Aninha, e organizou as bases do que viria a ser o Àsé Òpó Àfonjá, em 1886. Ambos, ao falecerem, passam a ser reverenciados como Ésà – Bámgbósé, com o título de Obitiko, e Oba Sàniya, com o título de Oburo. Seu

¹⁶ <http://bamgboseobitico.blogspot.com/p/familia-bamgbose-obitico.html>

ilustre descendente foi Felisberto Sowser, seu neto, mais conhecido como Benzinho de Ogunjá. A palavra Bámbgósé significa: Bá mi gbé osé (vamos carregar o osé juntos), que é símbolo de Sàngó, identificado popularmente com um machado de dupla lâmina (BENISTE, 2000, p. 96-97).

Com a morte de Iyá Nassô, Marcelina assume a cadeira de Iyalorixá da comunidade religiosa. Devido à dificuldade de permanecer na Barroquinha, em decorrência das perseguições e ameaças ao culto, o candomblé foi transferido para o lugar denominado Engenho Velho do Rio Vermelho de Baixo onde se encontra até a atualidade.

Após a morte de Iyá Marcelina, com as divergências ocorridas pela sucessão, sua filha Maria Julia Figueiredo assume a liderança religiosa e Maria Júlia da Conceição torna-se dissidente da comunidade Iyá Nassô e juntamente com outras mulheres na mesma condição funda em 1849 o *Ilê yá Omin Asè Ìyá Masse*, popularmente conhecido como Gantois.

Foi através das brigas sucessórias que o candomblé acabou se expandindo para além da comunidade religiosa do Engenho Velho. De acordo com Vivaldo da Costa Lima:

Conflitos na sucessão da liderança têm provocado questões momentosas nos candomblés e, nas grandes casas, frequentemente, as tensões ultrapassam os limites do grupo, envolvendo outros terreiros e despertando antigos interesses e ambições há muito conformados ou amortecidos por uma longa gestão de um chefe de terreiro. [...] É comum que, ao morrer, a ialorixá já tenha determinado, senão verbalmente, mas com provas ostensivas de preferência, quem substituirá no cargo. A ialorixá observa suas ebômis. Dá-lhes encargos. Vê como elas encaram as situações de rotina e as situações de crise. Testa-lhes a discrição e a confiança. A ialorixá tem muito tempo para preparar o seu 'estado maior', de onde sairá sua substituta (LIMA, 2003, p.145-146).

Além do Gantóis, outra casa importante foi fundada a partir de divergências sucessórias. Após Maria Júlia Figueiredo a Iyá Ursulina de Figueiredo (Mãe Sussu) acaba assumindo a direção do Engenho Velho e com a sua morte acabou existindo uma nova divisão na comunidade. Assim Mãe Aninha em 1909, após a ordenação de Tia Massi, funda o *Ilê Axé Opô Afonjá*¹⁷.

É importante salientar que o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* é um terreiro que tem como patrono *Osóòsi* (oxosse), rei da cidade de ketu e representa uma das principais nações dentro da comunidade religiosa. Assim se estabeleceu o culto no Brasil.

¹⁷ Sendo o *Ilê Axé Opô Afonjá* parte fundamental que integra o objeto de estudo, nesse primeiro momento, não iremos nos prolongar. A sua história será abordada no capítulo 3 da dissertação.

CAPÍTULO 2

O PATRIMÔNIO CULTURAL NA CONSTRUÇÃO DE NOVOS SENTIDOS E SUAS IMPLICAÇÕES NO CAMPO RELIGIOSO

Saindo da teogonia yorubana que fundamenta o Candomblé Jeje-Nagô bem como a sua construção histórica no Brasil, abordaremos nesse capítulo o conceito de patrimônio cultural e a dimensão que ele ganha quando se trata dos bens produzidos pelas comunidades de terreiro, o processo de patrimonialização e as estratégias para a legitimação do “patrimônio sagrado” dos terreiros de candomblé.

Assim iniciamos esse capítulo abordando o contexto histórico dentro do qual foi instituído o tombamento do primeiro templo religioso, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a Casa Branca do Engenho Velho, e as discussões em torno das questões religiosas significativas presentes no processo de patrimonialização na década de 1980.

A partir desse momento, chamamos atenção para as transformações advindas desse gesto político na década de 1980. Se por muitos anos o candomblé não teve espaço para poder se afirmar enquanto religião e se fazer reconhecer, saindo da marginalização, agora o cenário passa a ser modificado. Assim, as comunidades de terreiro passam a criar mecanismos de desconstrução do olhar colonizador privilegiando práticas de materialização do sagrado.

Nesse contexto será analisada a construção de novos sentidos dados aos bens culturais produzidos pelas comunidades de terreiro e consequentemente a desconstrução do olhar colonizador sobre a cultura religiosa.

2.1 A dimensão do conceito patrimônio cultural quando tratamos dos bens produzidos pelas comunidades de terreiro

“Devagar com o andor que o santo é de barro”. É a expressão mais adequada e sensata que podemos utilizar para expressar o quanto é frágil o conceito e ao mesmo tempo amplo o conceito de patrimônio, quando tratamos dos bens produzidos por uma comunidade religiosa, nesse caso o Candomblé.

Antes de mais nada, falar sobre patrimônio aliado ao campo religioso e a construção de novos sentidos implica em saber o que na verdade tratamos como patrimônio, uma vez que o termo tem uma abertura polissêmica. É evidente que se faz necessário uma contextualização histórica e até mesmo uma prévia definição do termo para, a partir de então, no terceiro capítulo tomarmos uma extensão e assim entrar na discussão cerne da pesquisa. Tratando do termo, Fañchoise Choay diz que

“Patrimônio. Esta bela e antiga palavra estava, na origem, ligada às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no tempo e no espaço. Requalificada por diversos adjetivos (genético, natural, histórico, etc.) que fizeram dela um conceito ‘nômade’, ela segue hoje uma trajetória diferente e retumbante (CHOAY, 2006, p.11)

Como bem esclarece de forma direta e imediata, o sentido de patrimônio teve em sua origem uma ligação a bens de família, o que justifica bem a raiz do termo, vindo do latim *patrimonium*. Os bens a quem por direito pertenciam.

Quando se trata da seleção dos bens culturais, ou seja do conjunto de objetos materiais que agregam os valores históricos e artísticos de uma comunidade, o que interessa é justamente saber a quais grupos pertencem tais bens, quem representa, e qual herança será perpetuada, para assim obter o status de patrimônio por parte dos órgãos oficiais responsáveis pela preservação.

Foram esses bens selecionados que contribuíram para um ideal de nação, que começou a ser forjada nos primeiros anos da década de 20 do século XX, buscava-se então um “acervo de brasilidade”, uma nação imaginada que seria concretizada pelo patrimônio. Essa seleção dos bens culturais tem uma relação com o que Eric Hobsbawn chama de processo de formalização ou ritualização caracterizado por referir-se ao passado tendo em

vista a invenção de uma tradição (HOBBSAWN,2002, p.13), nesse caso formalizada pela patrimonialização.

Aqui o patrimônio que tratamos é o cultural, o termo já revela a noção que pretendemos abarcar em nossa discussão. Não se trata de um patrimônio constituído de pedra e cal, e nem tampouco utilizaremos as dimensões de imaterial¹⁸ ou material, categoria a qual é comumente utilizada como forma de distinguir bens palpáveis, visíveis de impalpáveis, invisíveis, tratando-se assim de costumes, valores e incluindo até mesmo tradição. Tratar o patrimônio dentro dessas duas categorias, diferenciando-as é quase que inútil dentro do contexto afro-religioso, uma vez que os bens culturais produzidos pelas comunidades de terreiros tem sua relevância nessas duas dimensões. O material é tão importante quanto o imaterial, o qual será traduzido em costumes, modos de fazer e contribui ainda na manutenção da tradição religiosa. A respeito da definição do conceito,

Por patrimônio cultural pode-se entender aquilo que se dá pela diferença, que um grupo social considera como sua cultura própria, que sustenta sua identidade e o diferencia de outros grupos, incluindo-se aí a identificação com os bens físicos, monumentos, objetos, e também linguagens, conhecimentos, tradições, modos de usar os bens e os espaços físicos e de se organizar no espaço físico-social, que se constitui e se transforma no tempo (CHUVA apud NOGUEIRA. 225-226).

Como podemos observar o conceito utilizado é abrangente e não comporta limitações, é a partir dele que nos guiaremos aliando-o ao campo religioso. Além do conceito se faz importante também ressaltar a função que o patrimônio cultural exerce, que é justamente o de comunicar. É a partir da comunicação que são reforçados valores. É dentro desse aspecto que consideramos o Ilê Axé Opô Afonjá como um dos maiores espaços religiosos, se não o maior, a impulsionar valores estéticos e éticos do Candomblé através de sua produção cultural aliada a sua dimensão midiática. Segundo Raul Lody

Valorativamente, são conferidas aos terreiros a guarda, a proteção e a manutenção de conjuntos expressivos das culturas africanas, que, coordenadas pelos princípios religiosos, conseguiram preservar idiomas, tecnologias, música, dança, gastronomia, teatro, liturgias e sistemas de mando e poder intramuros e referências complexas da sociedade total (LODY, 2006, p.13).

¹⁸ Quanto a legislação que define e regulamenta ver o Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000 que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem Patrimônio Cultural Brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

Partindo desse princípio, como bem relata Lody, percebemos a importância dos terreiros na guarda, preservação e comunicação dos bens produzidos. Ainda que o processo de seleção dos bens, que se deseja patrimonializar, esteja sob o encargo de profissionais autorizados por parte dos órgãos oficiais – que garantem o título oficial de patrimônio cultural perante a sociedade – existiu e existe uma organização por parte das comunidades religiosas, no sentido de garantir e atribuir os valores e significados, tornando-o significativos enquanto suporte de memória. Ou seja, é a comunidade religiosa, que faz do objeto um bem de valor cultural e dá o sentido para que se torne patrimônio. Para se fazer entender a importância da comunidade religiosa no processo de patrimonialização e a sua função de comunicar, é necessário tornar explícita a diferença entre bem cultural e bem patrimonial. Assim,

Ao se considerar um bem como bem cultural, ao lado do seu valor utilitário e econômico (valor de uso enquanto habitação, local de culto, ornamento etc; e valor de troca, determinado pelo mercado), enfatiza-se o seu valor simbólico, enquanto referência de significações da ordem da cultura. Na seleção e no uso dos seus materiais, no seu agenciamento, nas técnicas de construção e elaboração, nos motivos, são apreendidas referências ao modo e às condições de produção desses bens, a um tempo, a um espaço, a uma organização social, a sistemas simbólicos. No caso dos bens patrimoniais selecionados por uma instituição estatal, considera-se que esse valor simbólico refere-se fundamentalmente a uma identidade coletiva, cuja definição tem em vista unidades políticas (a nação, o estado, o município). (FONSECA, 2009, p.42).

A partir do entendimento do significado de bem cultural podemos entender a importância da comunidade no processo de eleição do bem que está em vias de ganhar o status de patrimônio. Com isso podemos enxergar que a atribuição de valores e sentidos ao bem patrimonializado não é dado pelo Estado, como muitos entendem, apenas é reconhecido como digno de ser preservado.

Oficialmente, a nível nacional, o órgão responsável pela preservação do patrimônio cultural brasileiro é o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Criado em meio a essa política de valorização dos bens culturais o Instituto tinha como um de seus objetivos contribuir na formação de uma identidade nacional a partir de uma memória eleita. Partindo desse princípio Antônio Gilberto Ramos Nogueira salienta que:

Na formação do pensamento preservacionista encontra-se a ideia de um patrimônio histórico e artístico nacional que atenda à necessidade daqueles intelectuais que se colocavam na “missão” de forjar uma nação e um povo pela vertente da cultura e identidade nacional (NOGUEIRA, 2005, p.243).

Foi com essa missão que Mario de Andrade recebeu o convite do então Ministro da Educação e Saúde Gustavo Capanema, no ano de 1936, no governo do presidente Getúlio Vargas. No ano de 1937, o anteprojeto de lei criado pelo modernista, foi promulgado como Decreto-Lei nº 25, institucionalizando as práticas de cunho preservacionistas.

A metodologia de preservação utilizada pelo IPHAN se dá através do tombamento, sendo essa a ferramenta de reconhecimento que determina a proteção do bem cultural eleito, efetuando assim o processo de patrimonialização.

Contrastando com esse processo de representação e identidade, o Candomblé estava vivendo um período ainda de turbulência e perseguição política. Segundo Edmar Ferreira Santos, seguindo os passos em sua pesquisa de estudos de pesquisadores consagrados como Roger Bastide, Edson Carneiro, José Reis, afirma que “os anos que seguiram a década de 1930 acrescentaram outros ingredientes à complexa trama de perseguição aos candomblés de Cachoeira e imediações” (SANTOS, 2009, p.187-188). Diante desse quadro a eleição de um bem cultural ligado à memória da população afro-religiosa estava distante de se tornar patrimônio cultural. O lema era destruir.

Após anos de afirmação do IPHAN com as práticas preservacionistas voltadas para o patrimônio religioso cristão, mais precisamente colonial barroco, os terreiros de candomblé passam a disputar espaços de legitimidade e representação na década de 1980.

É importante salientar que as conquistas adquiridas por meio dessas disputas não é apenas resultado de um movimento de fora para dentro dos terreiros, ou seja, de intelectuais que passam a colocar as religiões de presença africana numa posição de relevância, em seus estudos, a exemplo de Ruth Landes (1947), Pierre Verger (1957), Roger Bastide (1971), Joana Elbein (1984), entre outros. Mas principalmente é um movimento que se dá de dentro para fora, como parte de uma estratégia, abrindo as portas do terreiro e recebendo esses pesquisadores.

Entre pesquisadores, fotógrafos, poetas e tantos outros intelectuais ocuparam importantes posições dentro do Candomblé. Dentre eles destaca-se Jorge Amado. Como relata a Iyalorixá Maria Stella de Azevedo Santos¹⁹, última sacerdotisa a comandar o Opô Afonjá, o escritor foi o responsável por estabelecer um contato, através de Osvaldo Aranha, com o então presidente Getúlio Vargas, que a seu pedido conseguiu sancionar o Decreto-Lei número 1.202, no qual dava liberdade para a prática da religião, que até então era criminalizada.

¹⁹ A referida Iyalórixá faleceu no ano de 2018 em meio ao processo de desenvolvimento dessa pesquisa e será referenciada como figura de grande importância no capítulo 3.

No ano de 1984 o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, conhecida como Casa Branca do Engenho Velho, entra na briga pelo reconhecimento do terreiro com o patrimônio cultural brasileiro.

O histórico de bens preservados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional era de um “patrimônio branco”, elitizado até então pela arquitetura nobre e estilizada. Tombar um terreiro de candomblé até então, significava patrimonializar bens que foram historicamente rejeitados. O discurso da brasilidade e a busca de uma identidade para a nação, até então, não comportava o patrimônio afro-religioso.

Nos relatos do antropólogo Gilberto Velho, responsável por ser o relator do processo, membro no ano de 1984 do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, foi uma dura defesa na época, pois o tombamento da Casa Branca ia de encontro a política de preservação. Não se tinha aparentemente um prédio monumental. Para as pessoas que justificavam a sua importância era o sagrado. No entanto, não se tinha como tombar a religião, ainda mais uma religião que tornava-se aos olhos de muitos, fragilizada por não ter uma sustentação literária, sendo sustentada pela oralidade. Um feito quase que impossível.

Com essa ação o IPHAN foi obrigado a repensar o sentido e os mecanismos de preservação, uma vez que o tombamento tinha como prerrogativas duas questões, o “engessamento” do bem móvel e o valor artístico. Nesse caso, como garantir a ausência de mudanças de um bem sujeito à vontade dos deuses? Qual arquitetura preservar dentro de uma estrutura simples, sem muitos recursos estéticos? Mediante tais questionamentos Gilberto Velho argumentou:

Tratar-se de ‘um fato social, um terreiro em plena atividade, com seus fiéis, sacerdotes e ritual em pleno dinamismo’. Ao recomendar o tombamento, considerei chamar atenção para o fato de que o acompanhamento e supervisão da SPHAN deve, mantendo seus elevados padrões, incorporar uma postura adequadamente flexível diante desse fenômeno religioso (VELHO, 2007, p.250).

Sabidamente o intelectual antropólogo justificou o tombamento justamente na sua diferença, exortando a importância da atividade religiosa na construção e na dinâmica da identidade. Gilberto Velho reforça ainda a importância do movimento em prol do tombamento por parte das lideranças religiosas.

Foi sustentando esse discurso, em meio a uma tensa discussão, que o terreiro foi tombado mediante a uma forte resistência da ala mais conservadora do Instituto. Assim no dia 31 de maio de 1984 chegou-se à decisão pela prática do processo de patrimonialização do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (fotografia 1), sendo homologado o efetivo tombamento no dia 27 de

junho de 1986 e inscrito no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, bem como no Livro Histórico.



Fotografia 1: Coroa central do Salão da Casa Branca. Autoria: desconhecida

Após essa conquista, os bens culturais produzidos pelas comunidades afro-religiosas, e consequentemente os terreiros, passaram a ser “oficialmente” importantes espaços políticos de legitimação do “poder simbólico”²⁰ exercido pelo Candomblé, enquanto movimento religioso representativo de um grupo, na sociedade.

A partir desse momento é preciso que tenhamos um olhar aguçado para as transformações advindas desse gesto político na década de 1980. Se por muitos anos o Candomblé não teve espaço para poder se afirmar enquanto religião e se fazer reconhecer, saindo da marginalização, agora o cenário passa a ser modificado. Assim, as comunidades de terreiro passam a criar mecanismos de desconstrução do olhar colonizador privilegiando práticas de materialização do sagrado²¹.

Quase uma década depois, o Ilê Axé Opô Afonjá, solicita o pedido de tombamento no ano de 1998²². Diferentemente dos impasses que se sucederam na década de 1980, o acontecimento e a aprovação se dá de forma mais tranquila. Na ocasião o status de

²⁰Segundo Pierre Bourdieu é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) (BOURDIEU, 2007, p. 09).

²¹ Referência ao processo de patrimonialização aplicado aos bens produzidos no contexto religioso

²² Sobre o tombamento do Ilê Axé Opô Afonjá trataremos no capítulo 3.

patrimônio adquirido pelo terreiro, se tornaria um presente a então Iyalorixá Stella Azevedo, por estar completando sessenta anos de iniciada no Candomblé. Foi então no dia 28 de junho de 2000 que é inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico

Numa ordem de não tão menos importância, o Ilê Iyá Omim Axé Iyámassê, o Gantois como é popularmente conhecido. Possuindo uma grande importância e estando entre um dos terreiros mais tradicionais da Bahia, conhecido nacionalmente quando esteve sob o comando de Mãe Menininha, o terreiro conserva em sua linhagem a sucessão matriarcal.

Citado por autores clássicos, como Roger Bastide, Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Vivaldo da Costa Lima, entre outros, a casa de Candomblé foi fundada pela africana Maria Júlia da Conceição Nazareth, por meio de uma dissidência de sucessão da Casa Branca do Engenho Velho. Assim a africana de Abeokutá construiu um espaço para perpetuar os costumes religiosos do povo yorubá, comprando o terreno de Edouard Gantois, um traficante de escravos. Estando localizado em uma região de alto relevo, a sua posição se deu de forma estratégica, afim de se resguardar da repressão e perseguição policial na época. Sobre isso Nina Rodrigues relata

Este terreiro do Gantois pode servir de modelo para uma ideia exata do que é um templo fetichista na Bahia, assim como em que consiste o candomblé, a grande festa anual. Tira ele o nome francês do antigo proprietário da chácara em que funciona, e fica quase a meio caminho do arrebalde do Rio Vermelho. Situado no alto de uma colina muito á prumo, o acesso a partir da linha de bondes que passa no vale, se faz por uma vereda sinuosa e íngreme, protegida em certa altura de degraus talhados no solo. No Gantois, o terreiro funciona num barracão, coberto de telha, e de paredes de taipa, que fica no centro de uma clareira ou roçado, sombreado de algumas árvores frondosas (RODRIGUES, 2006, p.51-52).

Desde sua fundação, o terreiro permanece nessa mesma localidade, mesmo com as mudanças ocorridas na paisagem da cidade a casa de Candomblé perpetua a tradição do culto aos orixás, mantido pela sua linhagem matriarcal.

O terreiro do Gantois (Fotografia 2) foi fundado em 1849 por Maria Júlia depois do seu rompimento com a Casa Branca do Engenho Velho, após a disputa pelo trono e consecutivamente a sua perda. Após a morte da Yalorixá fundadora, segue o comando com sua filha Pulchéria Maria da Conceição Nazareth (1841-1918), a qual estava já preparando a sua sobrinha Maria Escolástica da Conceição Nazareth (1894-1986), a famosa Mãe Menininha do Gantois, para assumir o Ilê Axé. Com a súbita morte de Mãe Pulchéria, Mãe

menininha fica impedida de assumir o trono devido a sua pouca idade, passando então a sua mãe Maria da Glória.



Fotografia 2: Frente do Gantois. Autoria: Cláudio de Jesus Santos

Diferenciando-se das outras casas tradicionais como a Casa Branca do Engenho Velho e Opô Afonjá nas quais a escolha da sucessora se dá por meio do jogo de búzios, no Ilê Iyá Omim Axé Iyamassê (Gantois), a sucessão se dá pela linhagem familiar. Sendo também uma das estratégias de garantir a segurança do patrimônio religioso e familiar, assim como acontece com a Casa de Olga Régis de Alaketu.

Com a morte de Maria da Glória em 1920, Mãe Menininha assume o trono no ano de 1922, sendo o período de maior reconhecimento para o Candomblé do Gantois. A referida Yalorixá tornou-se então a mais influente de sua época, sendo cantada e referenciada na história do Candomblé. No dia 13 de agosto de 1986 Mãe Menininha faleceu de causas naturais aos 92 anos de idade deixando o legado para sua filha mais velha Cleusa Millet, que por sua vez veio a falecer no ano de 1997. Atualmente estando na sexta sucessão a sua filha mais nova Carmem Oliveira da Silva.

Em 1992 o Gantois abre suas portas para a comunidade de uma forma diferente, agora não apenas aos fiéis, mas também aos que desejam conhecer um pouco mais da memória religiosa do Candomblé, através do acervo de mais de 500 peças que perpetua a imagem da grande Mãe Menininha. Várias atividades socioculturais marcam o espaço do Ilê Iyá Axé Omim Iyamassê através da Associação de São Jorge Ebé Oxossi criada em 1949.

A partir dessa iniciativa o Memorial, que ocupa o espaço religioso, encontra-se integrado à comunidade religiosa e todo o seu entorno, proporcionando um olhar diferenciado a todos que visitam. A ressignificação e a abertura do espaço de memória reforça o aspecto múltiplo que é uma casa de Candomblé, pois além dos cuidados para com os Orixás, importa também o cuidado com o humano por se tratar justamente de uma extensão do sagrado. A valorização do corpo enquanto templo que manifesta os deuses é tão importante quanto a valorização dos *otás*, das *quartinhas*, dos *ilekes*, por essa razão a ideia de patrimônio cultural foi repensado a partir dos terreiros. Também para o terreiro não é importante apenas os que estão dentro, mas principalmente os que estão fora. Esse aspecto é ressaltado por Miriam Rabelo enfatizando que,

O terreiro é um espaço de encontro e convivência, espaço que se define por uma experiência de multiplicidade. No candomblé a multiplicidade é bastante valorizada. Mas não é simplesmente exibida, admirada e celebrada nas festas, não é matéria para simples apreciação. Precisa ser caminhada e desenvolvida. (...) O terreiro é tanto lugar de forte exibição quanto um espaço de ocultamento, de portas e recipientes fechados, de visibilidade reduzida ou obstruída. O visitante que chega não demora a perceber uma distinção importante entre lugares de acesso restrito ou controlado, fechados ou entreabertos – embora estes últimos lhe sejam vetados, sua existência não lhe passa despercebida. (RABELO. 2014, p. 279-282)

Talvez esse aspecto múltiplo dentro das comunidades de terreiro, no qual se encaixa o memorial construído no Gantois, seja em decorrência também de como os terreiros caminharam historicamente, em muitas situações tendo que se esconder para poder se perpetuar. Entre os lugares entreabertos e até mesmo fechado está a sobrevivência das tradições afro-religiosas, essa também é uma forma encontrada pelas comunidades para se manter o “segredo”, tão importante, que poderá ser apenas revelado e partilhado com aqueles que fazem parte do ethos sagrado. É por essa razão que tudo é muito mais visto do que falado. A observação é resultante de um processo também de sobrevivência das religiões de presença africana.

Foi dessa forma que conseguiu se sustentar em meio as diversidades de um ambiente culturalmente hostil. Se no século XIX a ideia era ocultar o espaço religioso para se preservar, no final do século XX a ideia se inverteu e o Gantois teve que revelar os seus bens culturais. Assim no início do século XXI o Ilê Iyá Axé Iyamassê foi reconhecido como patrimônio cultural do Brasil, sendo tombado no ano de 2005. Entre os terreiros tombados estão:

Terreiro	Local	Nação	Ano do pedido	Tombamento
<i>Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Engenho velho)</i>	Salvador/BA	<i>Ketu</i>	1982	1986
<i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	Salvador/BA	<i>Ketu</i>	1998	2000
<i>Ilê Axé Iyá Omim Iyámassê (Gantois)</i>	Salvador/BA	<i>Ketu</i>	2000	2005
<i>Manso Banduqueque (Bate-Folha)</i>	Salvador/BA	<i>Angola</i>	2001	2005
<i>Casa das Minas</i>	São Luis/MA	<i>Jeje</i>	2000	2005
<i>Ilê Maroialaji Alaketu</i>	Salvador/BA	<i>Ketu</i>	2000	2008
<i>Ilê Axé Oxumarê</i>	Salvador/BA	<i>Ketu</i>	2002	2013
<i>Zògbódó Bògún Málé Sèjáhùndé</i>	Cachoeira de São Félix/BA	<i>Jeje</i>	<i>x</i>	2015

Estando entre as casas de Candomblés tradicionais da Bahia, os terreiros acima referidos, destacam-se em sua maioria, pela resistência e pela tradição centenária de culto aos Orixás. São espaços responsáveis por manter um arquivo vivo das tradições religiosas do povo Nagô. Evidentemente que o tombamento não faz as outras casas de candomblés menos importantes por não ter o reconhecimento nacional, algumas inclusive possuem proteção e tombamento estadual, como é o caso do Terreiro Filhos de Obá, situado na cidade de Laranjeiras – Sergipe, e que está em fase de análise do pedido, afim de ser reconhecida nacionalmente, assim como outras.

No século XXI as casas de Candomblé chegam com espaços fortalecidos e ressignificados pelo processo de empoderamento adquirido pelas comunidades afro-religiosas.

De sítios limitados a templos abertos ao povo, os terreiros hoje se constituem como fronteiras de afirmações identitárias através dos seus bens culturais que refletem suas tradições.

2.2 Cultura de Terreiro: a dimensão religiosa e cultural do Candomblé

Como já dissemos, o Candomblé passou por um período de perseguição e coerção devido a sua demonização pela cultura cristã, tendo que se esconder para poder sobreviver e até mesmo camuflar suas crenças. Não vamos afirmar que o sincretismo faz parte apenas desse processo de camuflagem dos valores religiosos da cultura Nagô, uma vez que entendemos o sincretismo como um fator inevitável, uma resultante do encontro de culturas distintas, então logo, não podemos fazer a colocação que o sincretismo foi apenas uma forma de sobrevivência. Preferimos ficar então com a declaração de Nina Rodrigues quando fala da ilusão da catequese. Ou seja não conseguiram suplantando a cultura religiosa dos africanos.

Mas, mesmo não suplantando, os danos foram irreparáveis e rendeu historicamente um olhar etnocêntrico que passou a demonizar o que lhe era desconhecido. Foi por essa razão que os terreiros tiveram que desconstruir para construir novos sentidos a fim de serem enxergados de fato como legitimadores e também responsáveis por contribuírem com a formação da identidade do povo brasileiro.

É por isso que não colocamos o processo de patrimonialização dos terreiros de candomblé, apenas como uma boa vontade dos que são responsáveis por gerir os órgãos estatais de reconhecimento e preservação dos bens culturais. Até se chegar ao tombamento das casas tradicionais de candomblé, é preciso se reconhecer o processo e os caminhos trilhados pelos terreiros, bem como suas estratégias no campo cultural que influenciou e influencia diretamente o fenômeno religioso.

Nesse sentido não podemos colocar os terreiros de candomblé como espaços que foram beneficiados pela cultura acadêmica, letrada ou até mesmo favorecidos pelas figuras políticas no processo de conquista e reconhecimento da sua importância na composição do patrimônio cultural brasileiro. É preciso salientar que os terreiros são espaços múltiplos e principalmente de cultura e educação, um espaço que é responsável também por formar “cabeças”, orientando no ensino informal ou até mesmo formal, como foi o caso do Ilê Axé Opô Afonjá, que inaugurou uma escola dentro do terreiro – algo que iremos tratar no próximo capítulo – e se tornou uma referência na cidade de Salvador.

Então quando falamos anteriormente que o processo de reconhecimento e de ressignificação é de dentro para fora, devem ser levados em consideração os indivíduos que passam pelo terreiro de Candomblé, se não pela condição de sujeito religioso, mas pelo respaldo que encontra nesse espaço, enquanto um lugar também de lazer que serve a comunidade no qual está inserido, e pela função social. Um exemplo da importância do terreiro de Candomblé numa comunidade pode ser sentido nessa fala,

“Eu sou criado em terreiro. Médico de pobre é pai de santo, em último caso você ia ao médico. Hoje você vai ao psicólogo. Psicólogo de pobre era o cinto, o chinelo e uma boa macumba para tirar o (risos)...não tinha isso não. Quando você tem mais poder de grana, a religião fica um pouco de lado, quanto mais rico, mais descrente. Me desculpe mas eu vejo assim”²³

No comentário descrito, podemos perceber o papel que ocupa o espaço religioso no seu meio social, orientando, não comportando apenas um lugar de experiências religiosas. O líder religioso representa não só o mentor espiritual, mas também aquele que zela pelo bem estar individual e coletivo dos que se agregam. Foi pela sua influência que os terreiros de Candomblé passaram a atuar no fortalecimento e no empoderamento da identidade do negro, formando não apenas religiosos, mas também multiplicadores da cultura apreendida no espaço sagrado: a linguagem ritual, as danças, as músicas, a culinária, as vestimentas, o comportamento, enfim uma série de elementos próprios e características que no conjunto definem a identidade afro-religiosa e extrapolava o espaço físico.

Foi a partir da disseminação dessa *cultura de terreiro* que as religiões de presença africana, mais precisamente o Candomblé, passou a ser visto com outros olhos, ganhando uma dimensão cultural e estética de valorização. Foi num período que antecedia a década de 1980, período de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, que os terreiros já vinham se organizando e dando corpo a uma *reafricanização*. Quanto a essa fase o museólogo Raul Lody esclarece que,

Na década de 70 surge com eficácia semântica e simbólica o rótulo afro para designar patrimônio africano no Brasil e, especialmente, identificar nas manifestações consagradamente afro-brasileiras um certo purismo africano. Germinalmente, um viço revivalista/reafricanizador vai tomando corpo nos movimentos políticos de grupos ativamente dispostos a retomar conceitos, rever

²³ Entrevista do cantor Zeca Pagodinho concedida ao Fantástico no dia 07/11/2011. Acesso ao link: <https://www.youtube.com/watch?v=NHkc-rUIsJk>

conceitos e transformar socialmente visões cristalizadas sobre o negro no Brasil (LODY, 2006.p.12)

É a partir dessa reformulação e do repensar da cultura afro-brasileira, dos seus bens que começa a surgir o movimento de afirmação da identidade do negro que tinha nos terreiros o seu esteio, sendo também sua mola propulsora. E não se tinha solo mais fértil, que o da Bahia, para crescer esse movimento. Foi através da música que o *a cultura de terreiro* passou a ganhar dimensões maiores divulgando e ressignificando o Candomblé enquanto religião. Dorival Caymmi (1914-2008) é um dos grandes nomes da música brasileira que destaca aspectos da cultura negra em suas composições.

Filho de um descendente de italianos por parte de pai e descendentes de africanos por parte da mãe, Caymmi compôs clássicos como: O que é que a baiana tem?; Dois de fevereiro; Rainha do Mar; Suíte de pescador; Canto de Nanã e tantas outras composições que narram o cotidiano dos terreiros de Candomblé.

Dorival Caymmi conhecia de forma íntima o ambiente religioso, o universo da cultura Jeje-Nagô, não era apenas um curioso ou simpatizante. O cantor fazia questão de declarar sua fé nos Orixás. Como afirmou em entrevista “Caymmi por ele mesmo: Lendas e crenças de um Obá de Xangô”, concedida a Rádio Cultura Brasil:

O que entra aí é uma influência que vem desde a infância, quando eu me entendi por gente (...) eu me vi cercado pelas minhas origens(...). Aquelas mulheres de saia com cheiro de quem masca raiz de dandá, fumo de rolo, um cheiro de patchouli naquela roupa de baixo, branca, bem lavada (...) aquele cheiro está impregnado da minha infância, na minha vida. Então vem sempre ligado a história do Candomblé. Eu por decisão resolvi ser filho de santo e pedir os jogos de Mãe Menininha. (...) Eu resolvi que ia deitar para fazer o santo. Me deitei e fui eleito como filho de quatro Orixás: Xangô, Oxalá, Yemanjá e Oxun²⁴...

Tendo sua primeira iniciação feita por Mãe Menininha do Gantois, Caymmi estreitou relações com a Iyalorixá, por quem nutria respeito e admiração. Mesmo sendo iniciado no Gantois, o caminhos tomados pelo cantor o levaram para o Ilê Axé Opô Afonjá, sendo iniciado pela segunda vez por Mãe Ondina, a quarta Iyalorixá a assumir o terreiro em 1969.

²⁴ WEBER, Eduardo. Lendas e crenças de Um Obá de Xangô. **Site Rádio Cultura Brasil**. Disponível em: < <http://culturabrasil.cmais.com.br/programas/caymmi-por-ele-mesmo/arquivo/lendas-e-crencas-de-um-oba-de-xango>>. Acesso em 28 fev. 2019.

Mais do que cantar, Caymmi fazia parte de um seleto grupo de artistas, entre eles Jorge Amado e Carybé, “crias de terreiro”, filhos de santo, que não estavam interessados apenas em apresentar as riquezas presentes na cultura afro-brasileira, mas principalmente em reafirmar valores religiosos e contribuir assim no processo de desconstrução e construção de uma nova identidade para o Candomblé. Entre as inúmeras letras, ele declara e destaca sua posição no universo religioso, com a cantiga “Canto do Obá”,

Meu pai Xangô
É meu pai Xangô, é meu pai (4x)

Protege teu filho
Obá de Xangô
Seu Obá Otum Onikoyi
Que tanto precisa
Precisa de ti
Pro canto compor
Pra canto cantar
O canto em louvor
Das graças da flor
Da terra, do povo e do mar da Bahia

Meu pai Xangô
É meu pai Xangô, é meu pai (4x)

Protege teu filho
Teu filho Caymmi
Dorival Obá Onikoyi
E Stella Caymmi
A mãe de Dori
De Nana e Danilo
Que é musa e mulher
Que é amor e amiga
Stella estrela
Da minha cantiga amor recebi, ai...

Por ser teu Obá Onikoyi
Por não merecer ser merecedor
De tanta Stella, estrela de amor, ai...

Meu pai Xangô
É meu pai Xangô, é meu pai

Sendo filho de Santo do Terreiro Opô Afonjá, Dorival Caymmi conhecido pelo título honorífico de Onikoyi, se confirmou como um dos Obás de Xangô²⁵, cargo de extrema responsabilidade dentro do universo sagrado fundado por Mãe Aninha, primeira Iyalorixá do terreiro. Na composição Caymmi declara sua fé ao Orixá Xangô e mostra sua perene relação com Candomblé e a extensão a relação familiar.

Em suas cantigas não é apresentada apenas a sua relação individual com o sagrado, mas principalmente a relação que se dá com o coletivo. Entre as tantas dezenas de músicas o cantor e religioso apresenta não só as crenças e os mitos, como também a sua culinária. A forma das composições e a riqueza de detalhes com que o cantor descreve os bens culturais produzidos pelas comunidades de terreiro e os seus modos de fazer estabelece uma relação de intimidade com o universo da cultura dos terreiros jeje-nagô. Um exemplo disso são as receitas servidas aos deuses que se tornaram tão comuns e conhecidas da culinária popular, entre elas Açaçá, A preta do acarajé e Vatapá. Sendo essa última uma composição da década de 1940, receita de um dos pratos mais tradicionais da culinária nordestina:

Quem quiser vatapá, ô
 Que procure fazer
 Primeiro o fubá
 Depois o dendê
 Procure uma nêga baiana, ô
 Que saiba mexer
 Bota castanha de cajú
 Um bocadinho mais
 Pimenta malagueta
 Um bocadinho mais
 Bota castanha de cajú
 Um bocadinho mais
 Pimenta malagueta
 Um bocadinho mais
 Amendoim, camarão, rala um côco
 Na hora de machucar
 Sal com gengibre e cebola, iaia
 Na hora de temperar
 Não para de mexer, ô
 Que é pra não embolar
 Panela no fogo
 Não deixa queimar
 Com qualquer dez mil réis
 E uma nêga ô
 Se faz um vatapá...

²⁵ Cargo de extrema importância dentro do Ilê Axé Opô Afonjá, fundado por Mãe Aninha. Nos deteremos a uma maior explanação no capítulo 3.

Sendo um dos elementos mais importantes dentro do Candomblé, a culinária foi um dos principais atributos utilizados de forma coerente para se divulgar elementos da cultura africana e religiosa que por muito tempo foi rechaçada. Caymmi em suas canções não tratava apenas do dendê e da pimenta, tratava também de conflitos presentes na cultura brasileira, que por muito tempo foram silenciados. A exortação ao Vatapá é quase uma Ode a identidade, pois é a *nêga* baiana quem faz a comida e principalmente é ela que conhece as iguarias e domina a arte de encantar através da comida. É ela quem sabe mexer. A utilização da palavras e o jogo que Caymmi emprega em seus sentidos também são dúbios, além do “mexer”, sentido de manusear, ele emprega também o sentido da expressão corporal, do gingado, do samba. Essa não é uma relação despretensiosa e os ingredientes se unem para dizer qual sua origem. Pensando nas relações entre o fazer, o comer e seus ingredientes, quando se trata das tradicionais comidas de terreiro, Raul Lody esclarece que:

O dendê é, sem dúvida, umas das mais imediatas e eficazes marcas da África na mesa afro-brasileira. Funciona como uma espécie de síntese de todos os sabores africanos aqui preservados, e lembrados nos terreiros e também na ampla e diversa culinária, nas casas, nas feiras, nos mercados, marcando ciclos festivos, entre outros eventos sociais. Se uma África geral é assumida no dendê, então comer dendê é comer um pouco de África, trazendo-a assim, para a intimidade de um prato, de um ritual, de um gosto condicionado às civilizações e as histórias dos povos africanos. Reforçam-se laços e nutrem-se relações simbólicas a partir das gastronômicas (LODY, 1998. p.26-27).

Na culinária, expressa nas cantigas de Caymmi, está presente a relação simbólica que Lody destaca no trecho acima citado, são esses nuances que são revelados e divulgados aos que compartilham dessa iguaria. O cantor faz com bastante rima e poesia uma ligação com o universo simbólico da África presente no Candomblé.

Ao longo de sua carreira tornou-se crescente o destaque dado não apenas aos bens culturais, mas também os que produzem, os líderes religiosos. Um exemplo disso foi a homenagem feita a Mãe Menininha do Gantois, por quem nutria um profundo respeito, apresentando a muitos os atributos de uma das Iyalorixás mais importantes da Bahia, levando a todo o Brasil. A “Oração de Mãe Menininha do Gantois” vai de encontro ao papel de bruxa, feiticeira, mãe do diabo e tantos outros termos pejorativos que foram empregados para definir “mãe de santo”. Em poucos versos Maria Escolástica da Conceição Nazaré é definida:

Ai! Minha mãe
Minha mãe Menininha

Ai! Minha mãe
Menininha do Gantois

A estrela mais linda, hein
Tá no gantois
E o sol mais brilhante, hein
Tá no gantois
A beleza do mundo, hein
Tá no gantois
E a mão da doçura, hein
Tá no gantois
O consolo da gente, ai
Tá no gantois
E a Oxum mais bonita hein
Tá no gantois

Olorum quem mandou essa filha de Oxum
Tomar conta da gente e de tudo cuidar
Olorum quem mandou eô ora iê iê ô

A música feita para celebrar os 50 anos de Mãe Menininha, juntamente com o disco do cantor, deu grande repercussão não apenas no país. “O sol mais brilhante” foi realmente o do Gantois, a mãe zelosa, acolhedora e amável está presente na letra e consequentemente também é uma alusão a toda uma casta de Iyalorixás que fizeram da Bahia “A cidade das mulheres” como disse Ruth Landes “Eram as mulheres que canalizavam a vida das gentes na Bahia” (2002, p.21), já que a sacerdotisa era bisneta, sobrinha e filha de também sacerdotisas que contribuíram no fortalecimento do culto. A representação da grande mãe que conseguia reunir dos homens mais simples aos mais poderosos do Brasil com naturalidade e sabedoria, assim era vista Mãe Menininha por muitos. A poesia de Caymmi na década de 1970 do século XX contribuiu registrar e divulgar ainda mais a importância da Iyalorixá como símbolo religioso que unia toda a Bahia mas os diversos credos.

Na diáspora religiosa, Mãe Menininha conseguiu ser uma intercessão entre os conflitos existentes na Bahia, num momento crítico de perseguição ao Candomblé. No período em que qualquer ruído de tambor era proibido, a Iyalorixá teve que agir com muita diplomacia para sustentar sua Casa de Candomblé e também acabou por estender uma influência aos demais que necessitassem de sua proteção.



Fotografia 4: Carybé, Zélia Gattai, Jorge Amado e Caymmi ao lado de Mãe Menininha

2. 2. 1 Com o Afoxé o Candomblé vai à rua

Ainda tendo a música como um carro chefe responsável por divulgar a cultura afro-religiosa e disseminar os costumes e as tradições do Candomblé, cantando os encantos de Mãe Menininha, tivemos uma canção que se tornou quase que um hino da Bahia, “É D’Oxun”, composição de Gerônimo e Vevé Calazans vindo coroar a Iyalorixá como “Mãe da Bahia”. E não por acaso ela carregava em seu arquétipo os atributos da grande *Iyabá* das águas doces, Oxun, Deusa responsável pela fertilização, a mulher vaidosa que acalma e acalenta os seus filhos. A música é carregada de uma simbologia que traduz o universo religioso candomblecista, no qual a mulher, historicamente, deteve o poder de liderar e educar dentro dos terreiros. Assim canta-se:

Nessa Cidade Todo Mundo É d'oxum
 Homem, Menino, Menina, Mulher
 Toda Essa Gente Irradia Magia
 Presente Na Água Doce
 Presente n'água Salgada
 E Toda Cidade Brilha
 Seja Tenente Ou Filho De Pescador
 Ou Importante Desembargador
 Se Der Presente É Tudo Uma Coisa Só
 A Força Que Mora n'água
 Não Faz Distinção De Cor
 E Toda A Cidade É d'oxum
 É d'oxum, É d'oxum, É d'oxum,
 Eu Vou Navegar, Eu Vou Navegar
 Nas Ondas Do Mar, Eu Vou Navegar
 É d'oxum, É d'oxum

Foi em 1985, lançada um ano antes do falecimento de Mãe Menininha, que a canção foi trilha sonora da minissérie Tenda dos Milagres (adaptação do romance de Jorge Amado) e começou a embalar os afoxés da Bahia.

Tratando até o presente momento das estratégias de afirmação e legitimação do Candomblé enquanto religião, e principalmente, no que tange a valorização dos bens culturais produzidos pelas comunidades de terreiros entre saberes e fazeres, o afoxé é um dos elementos que mais contribuiu no processo de construção de novos sentidos.

A necessidade de desconstruir o olhar do colonizador que marcou a cultura afro-religiosa como demoníaca, algo que deveria ser combatido, levou o Candomblé para a rua ganhando assim novas dimensões. Foi por essa razão que já no século XIX começou-se de forma ainda tímida a organizar os blocos formados por homens negros no carnaval. Mas foi nas décadas de 1970 e 1980 que os afoxés viveram um período de maior ênfase, se popularizando e se disseminando.

Quase todos os membros dos afoxés se vinculam ao culto. Seus músicos são alabês, suas danças reproduzem a dos orixás, seus dirigentes são babalorixás (...), e o ritual do cortejo obedece à disciplina da tradição religiosa. Os afoxés trouxeram para o

espaço do carnaval o repertório musical e a estética dos candomblés (GUERREIRO, 2000, p.71)

Aproveitando os embalos do carnaval, os religiosos passaram a aproveitar o momento para cantar, rezar e se divertir. Não tão distante da tradição religiosa do Candomblé, aonde muitas vezes o sagrado e o profano são divididos por linhas tênues, os afoxés são a junção do cantar e rezar de um modo mais livre. Nesse sentido não fica muito distante dos rituais que acontecem nos terreiros, sendo também denominado por alguns como Candomblé de rua.

Partindo do seu sentido etimológico o termo afoxé tem algumas definições, porem iremos destacar que:

O termo afoxé provem da língua Iorubá: *afose* ou de influência sudanesa sobre o banto sobre o banto *afohsheih* – recurso mágico que concede ao indivíduo o poder da palavra, o poder de ordenar e não ser desobedecido. Estruturalmente divide-se em três partes, a – prefixo nominal; fo que significa pronunciar e – xe que significa realizar-se. Conforme o estudioso baiano Antônio Risério, afoxé quer dizer o enunciado que faz acontecer, uma espécie de palavra encantada, uma fórmula mágica (NDAGANO, 2010, p.14)

A partir da citação de Ndagano, podemos perceber que no sentido da palavra, independentemente de sua variação ou influencia estará implícito o sentido de “poder”, estando associado a sentido de axé, sendo seu significado “poder ou palavra que faz acontecer”.

Foi com essa intenção “de fazer acontecer” que os homens ligados aos terreiros de Candomblé começaram a ir as ruas afim não só garantir seu espaço na festa profana, como também forma estratégica de mostrar o poder da cultura afro-religiosa.

No afoxé os instrumentos tocados nas festas religiosas também ganham destaque, atabaques, agogôs e xquerês ganham notoriedade, sendo responsáveis também por embalar ritmos como Ijexá, um dos mais presentes nos cortejos.

As roupas também fazem parte do contexto festivo. É possível perceber as cores que fazem parte das indumentárias dos Orixás, muitas vezes um reprodução dos mesmos, sendo presentes na festa. Esse é um conjunto que faz dos afoxés manifestações peculiares do universo cultural e religioso do Candomblé. Além dos elementos musicais e indumentárias, e a performance, tem também rituais típicos como o da oferta do *padê*.

Sendo um ritual que tem como fundamento saudar Exú, a fim de pedir permissão a esse Orixá, tendo em vista que na teogonia Nagô ele é o senhor dos caminhos, o ritual do padê também parte do princípio de que ele precisa ser alimentado para garantir a paz e um bom andamento da festividade. Essa é uma preocupação inicial de todos os afoxés. Já em meados da década de trinta, mais especificamente em 1935, o Ilê Axé Opô Afonjá criou o Afoxé Pai Burokô, sob a organização do mestre Didi.

Burokô originou-se de um tronco de um araçazeiro que tinha a aparência de um homem, encontrado por Didi, Deoscóredes M. dos Santos, atualmente Alapini, Supremo Sacerdote do culto dos egunguns, ancestrais masculinos, naquele tempo um menino que brincava de picula na roça de São Gonçalo (...). Aquele toco foi venerado pelos meninos que, depois de ouvirem Mãe Aninha, lhe deram o nome de Burokô, tornando-se patrono da troça carnavalesca. Em 1942, sob a direção dos fundadores (...) o Burokô atingia a maioridade. No sábado fizeram as obrigações, que incluía oferenda ao Orixá Exú, senhor dos caminhos, a fim de que ele protegesse a brincadeira, livrando-a de todo mal (LUZ, 2002, p.110-11).

A história e a trajetória dos afoxés na Bahia é longa e remete a tempos de luta pela sustentação da cultura africana e religiosa no Brasil e passa pelas terreiros de Candomblé, que sempre estiveram comprometidos em sua organização, a exemplo do Ilê Axé Opô Afonjá. É uma militância que não vem de intelectuais acadêmicos e nem do Estado, antes de tudo é resultado de uma frente política liderada pelas comunidades de terreiro.

Entre os muitos afoxés presentes na cidade de Salvador, um dos mais conhecidos e populares hoje, é o Afoxé dos Filhos de Gandhi, que chama atenção pelas peculiaridades. Tendo como finalidade exaltar a paz, o bloco faz uma fusão entre elementos da cultura indiana, e a cultura afro-religiosa. Se por um lado tem a homenagem a figura do ativista Mahatma Gandhi, do outro lado tem a figura de Oxalá, Deus do branco, ambos com o mesmo objetivo, buscar a paz e o equilíbrio. É justamente encontrando semelhanças nessas duas figuras que o afoxé traz uma indumentária em forma de túnica na cor branca, lembrando Gandhi, e o turbante e os colares nas cores azuis e brancos, presentes como elementos da cultura Nagô.

Antes de sua saída do Largo do Pelourinho, não diferindo dos outros afoxés, é feito o ritual de padê (fotografia 5), pelos muitos homens que são adeptos do Candomblé e ganham as ruas embalados pelo som do Ijexá. As mulheres ficam a margem do cortejo a espera de um colar, uma fruta ou até mesmo um banho de alfazema.

Mesmo trazendo elementos da cultura indiana e que estão ligados à figura do lendário Mahatma Gandhi, em sua essência, existe a predominância dos ritmos e até mesmo rituais que dão visibilidade aos bens culturais que os ligam ao universo do Candomblé. A junção ainda dos distintos elementos possibilita divulgar o respeito à tolerância religiosa, sendo um fator de grande importância para as comunidades de terreiros.



Fotografia 5: Ritual de padê no Afoxé dos Filhos de Gandhi

Integrando os blocos de carnaval, e acompanhando a difusão dos afoxés na década de 1970 e 1980, estavam alguns gêneros musicais que contribuíram ainda mais na divulgação da cultura religiosa do Candomblé, sendo eles o samba-reggae e o axé music.

O samba-reggae também foi um movimento que saiu de dentro dos terreiros. A mistura do samba aliado ao reggae jamaicano, criado pelo músico Neguinho do Samba (1955-2009), fundador e criador do grupo Olodum, fez parte de um movimento afro-religioso que usava a música como componente principal para diminuir as conflitos gerados no campo sociocultural e religioso que historicamente desfavoreceu o povo negro. Na obra de Almerinda Guerreiro, a trama dos tambores: a música afro-pop de Salvador, Neguinho revela:

“Minha escola foi o candomblé, meus irmãos são ogãs, meu pai também, ele tocava bongô. A gente teve uma formação musical diferente, antiga, então eu acho que é uma coisa de universo mesmo, a gente é o que merece ser” (GUERREIRO, 2000, p.61).

Entre as bandas de samba-reggae mais conhecidas está a banda Reflexus, oriunda do bairro Cabula, onde encontra-se o Ilê Axé Opô Afonjá, foi uma das primeiras a fazer sucesso fora da Bahia e a ganhar visibilidade no cenário da música nacional. As letras do seu repertório não colocavam em destaque não apenas a cultura negra afro-brasileira, mas também a africana, participando até mesmo de movimentos políticos. Foi dessa forma que a Banda cantou pela libertação de Nelson Mandela e se posicionou contra o movimento do Apartheid²⁶. Contudo, mais forte que a exaltação a cultura afro-brasileira foi o destaque dado ao universo religioso do povo Nagô.

As músicas da Banda Reflexus sempre vieram com letras carregadas de elementos simbólicos e representativos do Candomblé que contribuíram na disseminação da religiosidade dos povos de terreiro e no seu enfrentamento ao racismo religioso. Foi assim que conseguiu influenciar e chamar atenção para a problemática enfrentada pelo negro candomblecista. “Deuses Afro-Baianos” foi um dos sucessos cantados e retrata essa realidade:

Que mistério tem os negros
Só a malícia dos olhos podem ver
Na igualdade de uma raça Ara Ketu
Harmonia de cantar o Ilê-aiyê

A deusa negra tem o cabelo duro
Suas tranças são primitivas ao ijexá
Como diz a mãe preta
E o nosso pai Ganga Zumba
Essa canção que vem dos babalorixás

Á á á á
Abadeló oriô
Abadeló temi cojarê babá
Abadeló oriô
Abadeló temi cojarê babá

Iaô e Ebomi no pedido pra Xangô
Lembra que o mundo tá no fim

²⁶ Movimento de segregação racial instaurado oficialmente no final dos anos quarenta, mais especificamente em 1948, pelo Partido Nacional. Foi o período em que a África do Sul passou a sofrer grandes conflitos entre negros e brancos. No ano de 1980 algumas leis começaram a ser revogadas devido ao posicionamento da ONU e pela luta da população oprimida.

Pois o Exu já avisou
 Iansã e Oxumaré com agogô e dois ganzás
 Saúdam Iemanjá a Menininha do Gantois

Oxóssi chama Oxalá
 Pra ninar nos braços de Oxum
 E a Menininha do Gantois
 Babalorixás Iansã e Egum

Ai Omolu Zaratempo
 Ai pai de todos os orixás
 Pede pra mãe Oxum
 Guardar Menininha do Gantois

Existe na composição, como podemos observar, toda uma referência histórica do culto aos Orixás das religiões de presença africana. A afirmação da identidade, presente no “cabelo duro” da realeza que é primitivo ao ijexá, ressalta o empoderamento que a religião confere aos negros. O uso da linguagem ritual, que causa o estranhamento do desconhecido e a apresentação dos seus deuses, distancia e aproxima universos, marcando territórios na cultura popular.

A evocação de uma memória ancestral traz aspectos de uma identidade construída pelo discurso do negro, do oprimido que exalta sua cultura na canção. A construção de novos sentidos das religiões de presença africana, após passar por um período de repressão, se dá também pela produção cultural do próprio negro.

Entre os vários artistas das comunidades periféricas de Salvador, de onde surgiram os afoxés, o samba-reggae e os blocos afros, como o Ilê Ayê, Olodum, Malê Debalê, Badauê, está a presença e a ligação com a tradição afro-religiosa. Um aspecto que reforça ainda mais uma das principais características dos terreiros, que é justamente a de educar, obviamente que uma educação informal voltada para a reafirmação étnico-racial.

Como podemos constatar, o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, não é um fato que acontece isoladamente pela boa vontade do Estado, ou de uma elite branca intelectualizada, em reconhecer um terreiro de Candomblé como espaço que deva ser patrimonializado. Antes de tudo é resultado de um movimento histórico encabeçado pelas próprias comunidades de terreiro, que acabam colocando em foco a importância das religiões de presença africana na composição da identidade e do patrimônio cultural brasileiro.

CAPÍTULO 3

OPÔ AFONJÁ: TRAÇOS DE UMA IDENTIDADE AFRO-RELIGIOSA DE UM PATRIMÔNIO EM CONSTRUÇÃO

Para adentrarmos nesse capítulo, tratamos anteriormente do sentido do termo “patrimônio cultural” partindo do princípio que o conceito é polissêmico e permite várias possibilidades de entendimento. Situamos então até aqui que a perspectiva no que tange ao tratamento do patrimônio afro-religioso não nos permite tratá-lo com uma divisão entre material e imaterial, pois ele abarca uma totalidade, levando-se em consideração as justificativas dadas para o tombamento da primeira casa de candomblé, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká – Casa Branca do Engenho Velho – sendo a dinâmica religiosa, um diferencial pelo qual justificou o antropólogo Gilberto Velho, o motivo de ser patrimonializado. Reconhece-se então que existe uma articulação que está entre o material e imaterial, o patrimônio está vivo e em plena mudança e isso inclui o humano, que extrapolam as fronteiras do espaço sagrado.

Tratamos como o Opô Afonjá se tornou um dos principais espaços responsáveis por promover ações no campo cultural com reflexo na esfera religiosa. Quando refletimos acerca dessas ações não podemos colocá-las como eventos desassociados da política, das ações e estratégias da legitimação do “patrimônio sagrado” por parte da própria comunidade pertencente ao universo do candomblé. Por essa razão ressaltaremos nesse capítulo a sua importância dentro do conjunto. Tomando o conceito de patrimônio cultural em sua totalidade, entendemos que o líder religioso representa e é ao mesmo tempo parte desse patrimônio, é dentro dessa visão que a figura da Iyalorixá Stella Azevedo estará a todo momento associada a esse processo, sendo responsável por liderar essas ações.

A centralidade da discussão no presente trabalho parte do sentido de que a patrimonialização, coloca em foco processos mais amplos de mudança, o qual desloca estruturas e processos sociais, presentes também dentro do sistema religioso.

Assim apresentaremos, direcionados pela análise da construção simbólica do patrimônio material e humano e das relações estabelecidas com a comunidade interna e externa, apoiado no método etnográfico, e na análise documental das suas ações presentes, resquícios dessa nova identidade religiosa.

3.1 A patrimonialização do sagrado: A análise de um Terreiro de Candomblé

Quando tratamos da patrimonialização de um bem imóvel, talvez se tenha em mente apenas o ato do tombamento, ou seja o registro do bem no livro de tombo de um órgão oficial e a consequente preservação do bem garantida por políticas públicas a fim de se mantê-lo intacto. É exatamente isso, quando não se trata de um Terreiro de Candomblé.

Apesar de que quando tratamos do patrimônio como um bem cultural, seja ele qual for, não temos como garantir ou prever os significados que ele irá ganhar, pois vai depender muito do meio onde está inserido e qual grupo irá tomá-lo como referência. Pois trata-se de como ele será recebido. Quanto a esse aspecto Fonseca ressalta que,

Por mais regulamentado e controlado que pretenda ser o processo de construção dos patrimônios, e por mais fixos que possam parecer os efeitos de um tombamento, tanto materiais como simbólicos, a recepção dos bens tombados tem uma dinâmica própria em dois sentidos: primeiro, no da mutabilidade de significações e valores atribuídos a um mesmo bem em diferentes momentos históricos – mudança que diz respeito inclusive às próprias concepções do que seja histórico, artístico etc.; segundo, no da multiplicidade de significações e de valores atribuídos, em um mesmo momento e um mesmo contexto, a um mesmo bem, por grupos econômica, social e culturalmente diferenciados (FONSECA, 2009, 44).

Partindo da explicação de Maria Cecília Londres Fonseca, o patrimônio está sujeito a mudanças de sentido, e pode ser entendido nesse caso como um fenômeno que pode sofrer mutações. É enxergando por esse aspecto que podemos ter o patrimônio como um instrumento de poder, capaz de mobilizar grupos e estimulá-los a disputas pela sua legitimação.

Foi por essa legitimidade e por entender que a elevação de um bem cultural à categoria de patrimônio, através do tombamento, implica numa posição de status privilegiado, que as comunidades de terreiro passaram a se mobilizar para conquistar seu espaço. Mas é importante também reconhecer que a movimentação na busca de prestígio enquanto patrimônio, não vem apenas da conquista pelo bem tombado por órgãos oficiais, sendo algo intrínseco quando se trata do Candomblé organizado por Mãe Aninha em São Gonçalo do Retiro, no século XX e o seu fortalecimento por Mãe Stella no século XXI.

Segundo Wilson Trajano Filho, quando se trata do patrimônio:

Enquanto categoria de pensamento dotada de significação distinta segundo o contexto sociocultural, a ideia de patrimônio não se restringe aos processos oficiais de reconhecimento dos bens culturais como representativos da cultura e da história

locais ou nacionais, mas se aplica também aos processos menos formalizados de transformação em ‘cultura’ de instituições totais (...) (FILHO, 2012, p.13-14).

Nesse processo de patrimonialização não formal, que está distante dos poderes oficiais do Estado, os responsáveis por dar continuidade a esse processo são os líderes das comunidades de terreiro, constituídos como *Babalorixás* e *Yalórixas* que educam e formam seus filhos, bem como atuam ao lado dos seus iguais *Oloyês* e *Ajoyês*. São eles que irão ocupar os espaços de legitimação e poder. Seja através da música, dos afoxés, dos blocos afros e tantos outros movimentos que dão voz ao patrimônio sagrado.

E no contexto da patrimonialização dos terreiros de Candomblé, falar de patrimônio é antes de mais nada falar de pessoas, falar de convívio, contatos e trocas que não estão limitadas pelo contexto religioso. Muito pelo contrário. Podemos perceber que no campo do universo da cultura religiosa jeje-nagô, o que importa é a expansão. É o axé, como energia que se expande, que fundamenta esse sentido.

Constituído como um patrimônio vivo e em constante dinâmica, o que se deseja preservar não é exatamente apenas o bem imóvel, mas todo um conjunto composto por um arquivo humano que detém conhecimentos tradicionais de uma religião que tem como base a transmissão oral. Essa preocupação sempre foi constante dentro do Candomblé. A preservação da memória vem junto com a evocação da ancestralidade, da energia que nos define.

Então partindo dessa premissa entendemos a patrimonialização de um terreiro como um processo contínuo, ou seja, o tombamento nesse caso não é um produto final, ele é apenas o meio que irá cancelar o discurso de uma identidade religiosa que vem sendo construída, como é o caso do Ilê Axé Opô Afonjá.

Assim, nesse capítulo, analisaremos de que forma o processo de patrimonialização contribui no fortalecimento de uma identidade religiosa para o Candomblé. Então importa reconhecer e analisar aspectos da construção da memória religiosa e da formação de um novo pensamento e uma nova realidade presente no Afonjá que contribuiu para a construção de uma nova realidade social no campo religioso.

3.2 O Opô Afonjá como espaço sagrado e de poder

Entrar no espaço sagrado do Ilê Axé Opô Afonjá é uma oportunidade ímpar para se entender o real sentido de comunidade, tão importante no universo do Candomblé, estar unidos por um laço comum. Olhando para os quatro cantos do terreiro é possível perceber como tudo caminha tão organizado.

Dentro do Opô Afonjá as pessoas transitam dentro de uma rotina comum da periferia (Fotografia 6). Obras no portão da entrada. Pedreiros conversando. A filha que caminha pelo pátio sustentando a mãe idosa pelo braço. As crianças correm umas atrás das outras, é hora do recreio na Escola Municipal Eugenia Anna dos Santos, que está dentro do espaço sagrado.



Fotografia 6 Pátio central do Terreiro. Fonte: autor

Logo ao entrar é possível perceber uma escultura do Orixá, situada de frente para o pátio principal. Ela marca a presença de uma das Yalorixás mais influentes na história do terreiro e do Candomblé no Brasil, Mãe Stella de Oxóssi, de quem falaremos mais adiante.

Ocupando uma área de aproximadamente 39.000 mil metros quadrados o Ilê Axé Opô Afonjá fica situado na Rua Direita de São Gonçalo do Retiro, número 557, no bairro do Cabula, na capital Salvador, Bahia.

Fundado em 1910 pela Yalorixá Eugênia Anna dos Santos, O Ilê Axé Opô Afonjá, que tem sua tradução como “Casa de força sustentada por Afonjá”, foi estabelecido em fazenda comprada pela própria. Foi na parte mais plana do terreno que Mãe Aninha estabeleceu a sede da Casa de Xangô (fotografia 7). Para falar da casa é preciso fazer uma referência a essa Iyalorixá que conseguiu estabelecer um Candomblé, no início do século XX, que criou raízes e se perdurou até os dias atuais mantendo uma sólida tradição religiosa.



Fotografia 7 Sede do Ilê Axé Opô Afonjá, Casa de Xangô. Fotografia do autor

Sendo considerada por Edson Carneiro como a figura feminina mais ilustre dos candomblés da Bahia (CARNEIRO, 1991, p.58) Mãe Aninha conseguiu marcar a sua história na memória do Candomblé. Nascida no dia 13 de julho de 1869, em Salvador, filha de descendentes de africanos da nação Grunci²⁷, tendo como pai Sérgio José dos Santos (Aniió) e Leonídia Maria da Conceição Santos (Azambrió).

Sendo uma proeminente comerciante na capital de Salvador, pois tinha um comércio no Pelourinho, Mãe Aninha fazia a venda de produtos utilizados nos rituais africanos, bem como de artesanatos e famosos quitutes presentes na culinária baiana. Foi assim que ela conseguiu amealhar suas economias e comprar o terreno que se tornaria a Casa de Xangô.

Como descendente da linhagem de Gruncis Mãe Aninha teve uma primeira iniciação para Iyá Grimborá, como relata Maria Stella de Azevedo Santos, correspondente a

²⁷ São os gurunsis o atual Burkina Faso (Segundo Professor Hippolyte Brice)

Yamassê, qualidade de Yemanjá dos yorubás que corresponde a mãe de Xangô. Em seguida, ainda muito jovem, Maria Eugenia se iniciou na Nação de ketu pela Iyalorixá Maria Marcelina, conhecida por Obá Tossi. Marcelina foi a terceira Iyalorixá a dirigir o Iyá Nassô Oká, tendo sido iniciada por Iyá Nassô Oió Acalá, a primeira Iyalorixá da Casa Branca do Engenho Velho e uma das fundadoras. Após a sua iniciação Mãe Aninha ficou conhecida por Obá Biyi.

Mesmo se iniciando na nação de Ketu, Mãe Aninha fez questão de continuar cultuando a divindade Iyá Grimborá, fazendo o Ilê Iyá, na qual foi estabelecido um culto particular, desconhecido nos candomblés da Bahia. Segundo Mãe Stella:

(...) este povo [Grunci] é raríssimo atualmente e não deixou seguidores de sua prática religiosa entre nós. Mãe Aninha seguiu o culto às divindades Grunci como pode e até hoje elas são cultuadas aqui no Àsé, de maneira discreta, na esperança de não se deixar esvaír este culto, com idioma e identidades diferenciados dos Orisa Yorubá. (...) Outras divindades Grunci são cultuadas na Casa Ìyá, em culto à parte, específico. Talvez por isso esta Casa – a de Yemonjá – tenha uma energia tão misteriosa que faz com que nem todo iniciado possa adentrá-la. Também foi lá que Sàngó de Mãe Aninha se apresentou pela última vez deixando suas mensagens para os poucos presentes no momento, com algumas orientações que serviria para sua substituta e todos os membros do Egbé. Foi na Casa da Iyá que a Grande Senhora foi vista pela última vez aqui no Ayé. (AZEVEDO, 2010, p.19)

Como relata Mãe Stella, mesmo sendo iniciada no Ketu, a Iyalorixá conserva aspectos de sua origem, principalmente no que tange ao universo religioso. Foi esse vínculo com as divindades Grunci, que reforçou o seu discurso, quando dizia que seu culto tinha origens de um *Nagô puro*²⁸, como relata Vivaldo da Costa Lima (1974), pela sua formação religiosa. Vindo da linhagem direta da Casa Branca do Engenho Velho, após uma divergência sucessória, Mãe Aninha deu início a abertura do seu axé na cidade do Rio de Janeiro, em São João de Meriti, aonde fundou em 1895, a primeira casa de Xangô.

Juntamente com Tio Joaquim, conhecido por Obá Sanyà e Martiniano Eliseu do Bomfim, Mãe Aninha funda o Opô Afonjá e fortalece as ligações com o continente africano, passando a se aprofundar ainda mais no culto aos Orixás. No espaço do terreiro ela estabelece não apenas espaços para abrigar os Orixás, mas também dá prioridade ao estabelecimento de moradia (fotografia 8) para os integrantes da família religiosa.

²⁸ Para compreender melhor os prestígios e o estudo sobre pureza Nagô. Ver DANTAS, Beatriz Góis. Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil, Rio de Janeiro, Graal. 1988



Fotografia 8 Uma das ruas que cortam o espaço interno. Foto do autor

Um dos motivos pelos quais levaram Mãe Aninha a permitir a moradia dentro da comunidade, foi o difícil acesso ao local e a falta de transporte. Então pela necessidade de se estar presentes em rituais, que muitas das vezes demandavam dias, cada filho de santo ganhava o direito de construir sua casa nas terras do Afonjá.

Com o passar do tempo devido ao falecimento de religiosos, algumas famílias descendentes acabaram não se iniciando, mas permaneceram com o direito à moradia, herança dos mais antigos, porque teve pai, mãe, avó ou avô que chegou ao terreiro como integrante da irmandade, um iniciado no Candomblé. Portanto nos dias atuais, nem todas as famílias que estão dentro do espaço do Ilê Opô Afonjá, fazem parte do Candomblé. Uma iniciada e moradora do Terreiro relata que:

“Tem gente que é da Universal que mora aqui, agora sendo que, o espaço que ela mora é do terreiro de religião de matriz africana, ela não pode fazer o culto dela dentro desse espaço. Ela pode sair com a Bíblia dela. Entendeu? Sem mexer. A gente é de família tradicional, nasceu e cresceu aqui, mas não é obrigado ninguém a permanecer na religião. Agora é obrigado sim, a respeitar esse espaço, porque aqui tem mais de 100 anos e sempre foi de religião de matriz africana.”

Mãe Aninha como uma mulher à frente do seu tempo, já tinha pensado no que poderia acontecer nos dias atuais. Como relatou a jovem iniciada. Então prevendo possíveis perdas para a Casa de Xangô, a Iyalorixá pensou de que forma poderia garantir os direitos da

comunidade ao patrimônio religioso. Foi por essa razão que ela fundou em 1936 a Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, tendo em vista garantir a continuidade do culto na sua ausência ou espoliação do patrimônio por meio de possíveis dissidências ou até mesmo tentativas de apropriação indevida após sua morte.

O contato com a África e suas fortes relações garantiu novas descobertas a Obá Biyi, assim ela foi buscar o conhecimento necessário para implantar a corte de Xangô, ou os doze ministros de Xangô como também é conhecido. Aos seus membros é dado o título de Obá. São os Obás que de certa forma dão cobertura à Iyalorixá que está na linha de frente comandando o terreiro e fazendo valer a vontade de Xangô.

Os Obás de Xangô dentro do Ilê Axé Opô Afonjá tornaram-se responsáveis, não apenas por perpetuar o culto a Xangô, como também ganharam a função de ajudar a Iyalorixá a governar a casa no âmbito civil e religioso, assumindo assim a Sociedade Cruz Santa. Foi com esse pensamento que Mãe Aninha fundou em 1936 o primeiro corpo de Obá no Brasil. A instituição da corte de Xangô trouxe ainda mais prestígio ao seu Axé, pois nem mesmo a Casa mais antiga, da qual descendia, tinha o conhecimento para implantação dessa organização religiosa. Assim Mãe Aninha surpreendeu toda a comunidade candomblecista da época. Sobre a implantação da corte de Xangô e o culto, Vivaldo da Costa Lima nos dá um relato do próprio Martiniano Elizeu Bomfim, em seu artigo:

Citando mitos correntes entre os Iyorubás sobre a deificação do seu lendário rei, Martiniano do Bomfim conta como os sacerdotes de Xangô se reuniram, depois de seu desaparecimento, com a finalidade de perpetuar a memória de seu rei, num culto de caráter religioso. Os ministros de Xangô, os mamgbá, instituíram então o culto do orixá...Algun tempo depois formou-se um conselho de ministros encarregados de manter vivo o culto, que foi organizado com os doze ministros que o tinham acompanhado à terra, seis à direita e seis à esquerda. Conclui então o babalaô: “Esses ministros – antigos reis, príncipes ou governantes de territórios conquistados pela bravura de Xangô, não quiseram deixar de extinguir a lembrança do herói na memória das gerações. Eis porque, no Centro Cruz Santa do Aché do Opô Afonjá, do São Gonçalo do Retiro, celebrou-se nesse ano a festa da entronização dos doze ministros de Xangô, escolhidos entre os Ogãs mais velhos e mais prestigiosos do Candomblé” (LIMA, 1966, p. 7-8)

Como descreve Vivaldo da Costa Lima, através dos esclarecimentos de Martiniano em uma comunicação no Segundo Congresso Afro-Brasileiro realizado em Salvador no ano de 1937, a ação de Mãe Aninha foi muito significativa, pois resgatou e implantou um ritual, até então desconhecido, no Candomblé da Bahia. Não por acaso, existe uma similaridade no culto implantado no Opô Afonjá, pois repetindo o gesto de Xangô, Mãe

Aninha também garantiu a perpetuação de sua memória através da continuidade do seu axé e a sustentação da Casa de Xangô.

Nota-se que a Iyalorixá pensou em um sistema de culto que garantisse a sua permanência, da mesma forma que a Casa Branca do Engenho Velho se garantiu. A corte dos Obás de Xangô é quem garante a segurança do terreiro, através das tomadas de decisões. Como se estivesse adivinhando a sua partida, Obá Biyi, garantiu o seu reinado e Mãe Aninha faleceu no ano seguinte em 1938.

Os Obás em número de doze, são divididos em dois grupos, tendo cadeiras cativas. Seis ficam a direita e têm direito a voz e voto. Ao mesmo tempo seis da esquerda, que têm apenas direito a voz, são consultados mediante a tomada de decisões. Os Obá da direita são: Obá Até; Obá Kankanfô; Obá Odofim; Obá Arolu; Obá Telá; Obá Abiodun. Os Obás da esquerda são: Obá Onikoyi; Obá Olugbom; Obá Onanxokum; Obá Eleryim; Obá Aressá; Obá Xorum.

Muitos homens de prestígio já ocuparam e ocupam as cadeiras de ministros de Xangô. Entre eles: Dorival Caymmi, Antônio Olinto, Ildásio Tavares, Gilberto Gil, Jorge Amado, Mário Cravo, Miguel Franco, Muniz Sodré, Rodolpho Tourinho Neto, Vivaldo da Costa Lima, Carybé e tantos outros.

Um dos Obás mais conhecidos foi Dorival Caymmi, Obá Onikoyi, que após ser iniciado no Gantois, foi se unir ao corpo de ministros de Xangô do Opô Afonjá, no tempo de Mãe Ondina Pimentel. Quanto a sua inserção no Candomblé ele faz o seguinte relato:

Então eu peguei, com a devida licença da mãe de santo, no caso já prevenida, eu levei minhas obrigações pro Axé Opô Afonjá e lá fui feito no tempo de mãezinha Ondina Pimentel. Foi nessa época que eu fui feito Obá de Xangô. Um dos ministros de Xangô. Eu, Jorge Amado já era, Carybé, Pierre Verger e Antônio Olinto. Então resultou que eu sai do Gantois, onde eu fui feito pra ser só filho-de-santo pra ser Obá de Xangô, que é um título como ministro de Xangô, junto com onze mais, que estão lá até hoje e que zelam pelo princípio religioso e pela cultura²⁹.

Como relata a responsabilidade instituída pelo corpo de Obás, Dorival Caymmi também sabe do prestígio que o título honorífico traz ao ministro. E o cantor fala com orgulho da posição que ocupa nos candomblés. Caymmi como todos os Ogãs citados fizeram valer a confiança depositada, como citado anteriormente a sua influência e trajetória no campo cultural brasileiro, ele foi um dos que divulgaram a importância da religião e contribuíram

²⁹ Entrevista concedida a Rádio Cultura. WEBER, Eduardo. Lendas e crenças de Um Obá de Xangô. **Site Rádio Cultura Brasil**. Disponível em: < <http://culturabrasil.cmais.com.br/programas/caymmi-por-ele-mesmo/arquivo/lendas-e-crencas-de-um-oba-de-xango>>. Acesso em 28 fev. 2019.

também na proteção dos terreiros de Candomblé. Assim como Pierre Verger, Edison Carneiro, e tantos outros.

Além da marca, trazida pela Yalorixá Aninha, com o estabelecimento do culto a Xangô. Obá Biyi imprimiu no Opô Afonjá uma divisão estrutural em sua arquitetura, com o Objetivo de recriar uma África, separando os Culto aos Orixás em Casas espalhadas pelo espaço do terreiro. Assim:

Ela reuniu ‘diversas tribos africanas’ em um só espaço. Mãe Aninha dedicou uma casa a cada Orisa, individualizando, assim as práticas religiosas. As expressões ‘lá em casa’; ‘o pessoal da minha casa’ deve-se a Mãe Aninha, pois foi ela quem criou um espaço para cada Orisa e sua família, fomentando na gente um estreitamento de laço com os irmãos do mesmo Orisa e um saudável orgulho de pertencer a esta ou aquela casa. (AZEVEDO, 2010, p.20-21)

Assim ela criou a Casa da Odé que reúne a família de Ketu, A casa de Oxun que reúne a família Ijexá/Osogbo, a Casa de Omolú, Nanã e Oxumarê que reúne a família Jeje e assim de todos os Orixás. Dessa forma como reforçou Mãe Stella, ela conseguiu aproximar, mais ainda, os irmãos pertencentes a determinados grupos, algo que reforça o sentido de comunidade e do princípio de Egbé. Além de ser membros do mesmo axé, ainda se aproximam pelos laços de sua família-Orisa.

Passeando pelas ruas da comunidade Afonjá, é possível perceber a integração entre espaço religioso e comunidade. Entre os moradores que não fazem parte do Candomblé, enquanto fiéis, circulam mulheres e homens do axé com seus trajes tradicionais. As árvores sagradas, entre elas o Apaoká³⁰ (fotografia 9), encontram-se preservadas entre um espaço e outro, os *ojás* e muitas vezes as quartinhas ali depositadas, marcam a sua importância dentro do culto.

³⁰ Apáòkà é uma árvore africana que por não ter sido trazida para o Brasil na época da escravidão foi substituída no culto aos orixás por uma árvore também de grande porte. É um Orixá que tem seu corpo em forma de árvore, é o senhor da jaqueira, algumas dizem que gerou Oxóssi. Outras dizem que é Iyá Apaoká, a própria mãe de Oxóssi.



Fotografia 9 Apaoká, cultuada em uma jaqueira. Foto do autor.

Além das árvores que se espalham pelo terreiro, em sua grande maioria árvores sagradas, o terreiro possui em seu território uma extensa área verde, que devido ao processo de favelização começou a ser invadido. Para prevenir a segurança da comunidade religiosa, toda a área foi cercada e ainda houve distribuições de placas. O objetivo é evitar queimadas, utilização da área para usos de drogas. Mas como relatam alguns moradores, foi algo que não surtiu muito efeito, pois logo começaram a derrubar. Alguns moradores, com quem conversei, justificam também que as invasões se dão muito pela presença de uma área que é utilizada como campo de futebol.

O espaço do terreiro Opô Afonjá, possui também uma regra para a boa convivência. Essas regras são estabelecidas em regime de Estatuto da Sociedade Civil Cruz Santa do Opô Afonjá. As normas internas, do bom viver, estabelecem que os moradores que não são adeptos do Candomblé, respeitem o espaço sagrado. Portanto quando a comunidade está em períodos de rituais religiosos, não se é permitido o uso de som que ultrapasse o limite do permitido. Uma moradora I.S³¹ esclarece que:

Existe uma preocupação do espaço religioso que as famílias respeitem esse espaço. Como você vê, quando eu não tenho nenhum vínculo com o axé, eu estou apta a fazer o que eu quiser. Por exemplo, no dia de um ritual eu quero dar uma festa com bebida e som alto no espaço. Não se permite. (...) Tem que se respeitar um ciclo de festividades que são centenárias. Não é você que chegou agora que vai romper. E

³¹ Alguns colaboradores entrevistados não serão identificados e usaremos as suas iniciais.

dizer ‘a casa é minha’ eu pago água e luz. Você paga tudo isso, mas é graças a Mãe Aninha que permitiu que você fizesse uma casa dentro de um espaço desse, sem pagar IPTU, e você não pagou pela compra.

Como pode ser observado, as regras que existem no espaço garante a preservação da religião, sendo esse o primeiro requisito que o morador deve observar. A todo momento a memória da matriarca que fundou a Casa de Axé é lembrada, com um certo sentimento de gratidão e saudosismo. Uma cruz ao lado do busto (Fotografia 10), dentro da comunidade, reforça o Opô Afonjá como um importante espaço de memória.



Fotografia 10 Monumento erguido em homenagem a Matriarca fundadora da Comunidade.

A memória da primeira sacerdotisa está presente em muitos espaços, sendo lembrada não apenas pelo monumento, ou pela escola que carrega o seu nome, ela é lembrada também pelas fotografias que tomam conta dos espaços sagrados. Preservar o espaço do Opô Afonjá é um exercício diário presente na comunidade. Todos os iniciados e não iniciados são vigiados pela memória.

Mãe Aninha fez história ao instituir um espaço sagrado que tomou grandes dimensões na sociedade religiosa do Candomblé. Entre os feitos da Iyalorixá, devido a sua influência, ela conseguiu obter êxito, após um encontro com o então presidente da época Getúlio Vargas. Conta-se que “A entrevista com o Presidente foi conseguida graças a ajuda de Oswaldo Aranha – chefe da Casa Civil e amigo de Mãe Aninha e aos esforços do Ogã José Manoel da Rocha” (AZEVEDO, 2010, p.18).

Assim após esse contato no ano de 1939 houve a promulgação do Decreto-lei 1202. Nesse decreto ficou instituída a responsabilidade dos Estados e Municípios, na qual fixava que era vedado estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos. Sobre suas relações políticas Vivaldo da Costa Lima escreve que:

Cheguei a ver, há muitos anos, mostrada por Senhora, uma lista feita por Aninha dos “preparos” para uma “obrigação” que ela fizera no Rio, em favor do restabelecimento do então Presidente Vargas, acidentado, como a família, na estrada de Petrópolis (onde andaré, hoje, esse papel, nos “guardados” do terreiro?). Sabia-se de suas relações íntimas com pessoas associadas ao Governo da República, diplomatas, Ministros, Chefes de Polícia. (LIMA, 2004, p.2017)

As relações estabelecidas por Mãe Aninha, demonstram o prestígio adquirido pela comunidade Afonjá e justifica-o como um reduto de intelectuais que eram atraídos para conhecer o Candomblé. Muito dada as letras e ao estímulo do conhecimento, no Opô Afonjá, Mãe Aninha já manifestava a vontade de ver todos os membros da religião com uma formação, para poder favorecer tanto o crescimento coletivo, como o individual. Foi por esse desejo que ficou conhecida então sua célebre frase que repetia sempre: “Quero ver todos de anel no dedo aos pés de Xangô”.

3.3 Mãe Stella: Um patrimônio vivo em movimento

Para evoluir, há necessidade de reformas, Involuntariamente, provoqueei uma revolução.

Essa epígrafe sintetiza bem a forma como podemos enxergar Maria Stella de Azevedo Santos (Fotografia 11) e suas ações, no Ilê Axé Opô Afonjá. Tão certa quanto o *Ofá*³² de Oxóssi, nas palavras, a Iyalorixá estabelece um divisor de águas no campo religioso do Candomblé. Se Mãe Aninha, precisou ser forte como o *Oxê*³³ de Xangô, para estabelecer as bases do seu Candomblé, em um período de grande repressão, Mãe Stella precisou da mobilidade do caçador para se adequar as mudanças constantes e efêmeras do século XXI.

³² Emblema de Oxóssi, constituído pelo arco e flecha.

³³ Machado com lâmina dupla, emblema de Xangô, representa a dualidade da Justiça.



Fotografia 11 Iyalorixá Odé Kayodê. Foto: Acervo do Opô Afonjá

Depois da morte de Mãe Aninha, o Ilê Axé Opo Afonjá continuou com a tradição religiosa do Candomblé instituído em São Gonçalo do Retiro, garantido pelo sistema de sucessão de linhagem feminina. Então algumas Iyalorixás passaram pelo comando da Casa de Xangô. Entre elas: Maria Purificação Lopes, conhecida por “Mãe Bada” (1939 à 1941); Maria Bibiana do Espírito Santo ou "Mãe Senhora" (1942 a 1967); Ondina Valéria Pimentel ou "Mãe Ondina" ou "Mãezinha" (1969 a 1975) e por fim Maria Stella de Azevedo Santos ou "Mãe Stella"(1976 à 2018).

É preciso salientar que todas as Iyalorixás tiveram papéis de relevância, cada uma a seu modo, na direção do terreiro, e contribuíram para o seu crescimento. Porém a última sacerdotisa a comandar esse espaço trouxe significativas mudanças, não apenas para o culto estabelecido no Ilê Axé Opô Afonjá, mas para o Candomblé do Brasil. Após a figura proeminente de sua fundadora Mãe Aninha, que conseguiu através de suas ações marcar o Candomblé da primeira metade do século XX, nenhuma outra teve igual destaque, conseguindo dar continuidade as mudanças profundas no campo religioso, a não ser a última, Mãe Stella de Oxóssi.

Mãe Stella de Oxóssi, ou como era conhecida, Odé kayodê, foi quem marcou de forma significativa o Candomblé brasileiro, do final do século XX ao início do século XXI.

Mais do que exercer a sua função religiosa dentro dos limites do Opô Afonjá, ela conseguiu ir além, rompendo até mesmo as fronteiras da oralidade, transformando o conhecimento tácito em conhecimento explícito.

Friso que a discussão do presente trabalho, passa pelo processo de patrimonialização no Opô Afonjá e as consequências desse processo na contribuição do fortalecimento de uma identidade religiosa para o Candomblé no Brasil. Vale chamar a atenção para o fato de que, será ressaltada a sua personalidade e seu pensamento, porque ela se constitui como patrimônio. E como patrimônio vivo que era, até o dia 27 de dezembro de 2018, ano de sua morte, estava em um processo constante de patrimonialização.

Situaremos nesse trabalho, Mãe Stella como um patrimônio que estava em um constante processo de patrimonialização, por entender que o tombamento da comunidade religiosa, não tem como finalidade, de maior importância, tornar patrimônio cultural a estrutura física dos terreiros de Candomblé, mas sim a comunidade e a dinâmica religiosa que se processa nesse espaço em constante mutação a serviço dos Orixás. E como sacerdotisa, que liderou esse espaço por mais de quatro décadas é compreensível inseri-la como ponto fulcral de nossa discussão.

Maria Stella de Azevedo Santos, também conhecida por Mãe Stella de Oxóssi, nasceu no dia 2 de maio de 1925 em Salvador, na Ladeira do Ferrão. Filha de Thomázia de Azevedo Santos e Esmeraldo Antígno Santos. Logo cedo, aos sete anos de idade, Mãe Stella ficou órfã de mãe e foi morar com a sua tia Arcanja Soares de Azevedo e seu esposo José Carlos Fernandes.

Mãe Stella relata ser bisneta de uma escrava de nome Maria Konigbagbe, africana de etnia Egbá, da etnia dos yorubás da Nigéria, sendo sua avó Theodora Cruz Fernandes, filha-de-santo do Gantois. Sua tia Arcanja, possuía o cargo de *Sobalojú* na Casa de Xangô, sendo também afilhada de Mãe Aninha. Quanto a sua inserção no Candomblé, Mãe Stella diz que:

Alguém da família teria que ingressar na vida religiosa, ser Elésé Orísa. Meu ‘chamado’ foi, então, por hereditariedade. Talvez para chamar atenção dos meus familiares, surgiram em mim, na infância, distúrbios físicos e emocionais que, por não encontrarem melhoras através dos meios científicos, meus parentes tiveram que recorrer a Casa de Àsé. Minha vida religiosa, assim começou (...). (AZEVEDO, 2010, p.32).

Assim aos 14 anos de idade, no ano de 1939, Mãe Stella foi iniciada por Mãe Senhora e recebeu o urukó de Odé Kayodê.

Formada em Enfermagem pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Mãe Stella entrou na vida adulta se dividindo entre a vivência do terreiro e a sua rotina profissional, como Enfermeira Sanitarista, cargo que ela exerceu por mais de 30 anos, sempre conciliando as atividades.

Ao ganhar mais experiência no Ilê Axé Opô Afonjá, recebeu o posto de Kolabá, título relacionado a casa de Xangô. Os anos se passaram e Mãe Stella, após a morte de Ondina Valéria Pimentel, acabou sendo escolhida Iyalorixá do Opô Afonjá, no dia 19 de março de 1977. Segundo a própria Iyalorixá:

O jogo foi feito pelo Olúwo Agenor Miranda. Dia muito estranho pra mim, quando ouvi o Senhor Agenor perguntar quem era Odé Kayodê e o Asogbá Didi, confirmando num orogbo, dizer: é Stella. Tenho certeza que o Orísa faz tudo independente de nossa vontade e paixão. Exatamente neste período estava eu me aposentando da Secretaria de Saúde (caiu bem para Sàngó...). Desde então procuro perfeição. (AZEVEDO, 2010, p.29)

Após a sua indicação por Xangô, Mãe Stella relata que foi pedir ajuda a Mãe Menininha, pois estava com medo diante da responsabilidade. Queria saber se era possível fazer algo para reverter a situação. Mãe Menininha aconselhou fazendo acreditar Mãe Stella acreditar em sua capacidade. Assim conta que:

Ao ser escolhida para Ìyálórìsa, passado o primeiro impacto, fui ver a responsabilidade que se abatia, feito flecha, sobre meus ombros. Mulher, ainda jovem, que tanto gostava de viajar, de viver a vida com simplicidade, sem maiores pretensões. No colo de Mãe Menininha do Gantois e ao lado de suas filhas Cleuza (já falecida) e Carmem (atual Iyalorixá do Terreiro Gantois), fui organizando a cabeça. Passei a enxergar as coisas com a maior naturalidade. Restava-me seguir em frente, arregaçar as mangas, aceitando as pessoas como são, sem grandes expectativas; reciclando-me ao máximo para agir com dignidade e justiça. Encontrei apoio e diversidade, o que é natural. (AZEVEDO, 2010, p.33-34)

Aceitando sua condição, Mãe Stella começou a fazer mudanças profundas e trazendo para o terreiro mudanças significativas, até mesmo as mais antigas, já pensadas pela matriarca fundadora. Tendo experiência em sala de aula, já tendo lecionado na Escola de Enfermagem, e sabedora do poder da educação, a Iyalorixá resolveu lutar pela implantação de um sistema de educação dentro do Axé. O terreno estava fértil e era preciso plantar.

3.3.1 Um espaço de Educação formal dentro de um Terreiro Jeje-Nagô

Funcionando inicialmente como uma creche em 1978, em um pequeno espaço dentro do terreiro, passou a receber crianças na faixa entre 6 meses e 5 anos. A escola comunitária desenvolvida recebeu o nome de Mini Comunidade Obá Biyi. Rapidamente o espaço de educação começou a se expandir para conseguir atender a demanda de crianças que chegavam. Logo a creche transformou-se em Escola Eugênia Anna dos Santos, com o ensino de 1ª a 4ª série do ensino fundamental. E posteriormente ampliando suas estruturas foi Municipalizada em 1998 (fotografia 12).

A missão da escola é “Desenvolver atividades e vivências pedagógicas que possibilitem às crianças a construção do conhecimento, excelência de desempenho de papéis na sociedade e sua integração cidadã, tendo como apoio motivacional do processo ensino-aprendizagem referências culturais da comunidade do Ilê Axé Opô Afonjá”

A referência à identidade negra e o respeito à diversidade religiosa é um fator presente no projeto pedagógico. Até porque não tem como deixar de lembrar que suas dependências estão em um espaço religioso, construído por grupos que ainda são vulneráveis, seja etnicamente, religiosamente ou socialmente.

Ao pensar na criação do espaço, Mãe Stella tinha em mente a vontade de Mãe Aninha, em ver seus filhos e toda sua comunidade com o anel no dedo e aos pés de Xangô. Além de aprender dentro do universo da cultura africana, tendo as crianças o convívio com canções, palavras, expressões e mitos que falam do universo Nagô, tudo em dialeto yorubá. Segundo Edileuza Panponet Cerqueira dos Santos, relatando sobre o período de liderança de Obá Biyi,

A educação do seu povo não encontrava ambiente propício para florescer, já que as escolas não permitiam que, o aluno negro, que tinha como religião o Candomblé tivesse êxito na sociedade. Mãe Aninha sempre esteve a par disso e se prontificou em divulgar os reais valores da tradição africana para a sociedade, ela sabia a importância de estabelecer relações entre o passado e o presente para a valorização da cultura e sua vontade de criar um ambiente escolar para as crianças da comunidade do Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* foi o passo inicial para o surgimento de um grande projeto educacional (SANTOS, 2010, p. 23)



Fotografia 12 Fachada da Escola. Fotografia do autor.

Criando o ambiente desejado por Mãe Aninha, sob a liderança de Odé Kayodê, a escola não se configura apenas como um espaço que tem como objetivo proporcionar uma educação formal. Mas principalmente um espaço capaz de contribuir na formação da identidade negra e também religiosa. Tendo como base, o projeto educacional *Irê Ayó*, sendo “resultado da parceria da Comunidade do Terreiro Ilê Axé Opó Afonjá e da Secretaria Municipal de Educação Cultura, o Projeto faz uso dos mitos africanos no processo de ensino-aprendizagem das crianças afrodescendentes (SANTOS, 2010, p.9).

Nesse caso, partindo do pensamento que direciona o projeto pedagógico, podemos verificar uma militância na formação de crianças e adolescentes, dentro do terreiro. Estão implícitos nesse espaço processos de construção do pensamento humano. Partindo da ideia de que “a identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação (...) tem estreitas conexões com relações de poder” (SILVA, 2000, p.97), o Opô Afonjá contribuiu decisivamente não só na estruturação de valores culturais, mas principalmente de princípios religiosos.

O reflexo das ações do terreiro vai longe, pois a ideia que foi plantada na década de 1970, na Casa de Xangô, e reforçada no ano de 1999, deu frutos. Assim a Escola se torna um modelo, que pode justificar a lei 10.639/03, que foi implantado em 2003, tornando o ensino da História da África e da História e Cultura Afro-brasileira obrigatório nas escolas do Brasil.

Não se trata de um acaso, se trata, antes de mais nada de uma referência. O terreiro já servia como um espaço interativo para as aulas que se processavam na escola,

tendo a educação patrimonial como um fator relevante para tratar de aspectos culturais, explorando os bens culturais produzidos pela comunidade religiosa.

Nomes importantes fizeram parte da elaboração do projeto de instalação do estabelecimento de ensino. Uma das coisas que Mãe Stella sabia fazer bem, eram parcerias, fundamentais para as conquistas almejadas.

Buscando desenvolver um projeto de excelência, a Iyalorixá contou com a ajuda e apoio de Deoscóredes Maximiliano dos Santos (1917-2013), conhecido também por Mestre Didi, esposo de Antropóloga Joana Elbeim dos Santos, também filha-de-santo da comunidade. Foi Mestre Didi quem fundou o Projeto de Educação Pluricultural. Por meio desse projeto ele desenvolvia um trabalho educativo com arte e história oral, através dos mitos.

Anos mais tarde, pensando em ampliar as possibilidades e os caminhos para se conhecer a cultura religiosa do Ilê Axé Opô Afonjá, além da Escola, Mãe Stella estabeleceu nas terras da Casa de Xangô um Museu. Reunir os bens culturais que estavam distribuídos pelos espaços do Axé era preciso para ajudar preservar, expor e comunicar o rico patrimônio cultural que guarda parte da memória do Candomblé brasileiro.

3.2.2 O Museu Ohun Lilai: A Casa das Coisas Antigas.

No retorno de uma de suas viagens, dessa vez da Nigéria, África, Mãe Stella inspirada. Juntamente com Vera Felicidade, conhecida por Oni Kowe, resolveu recolher os vestígios de memória espalhados pela Roça³⁴ do Opô Afonjá e criar um museu.

Foi assim que em 1989, a Iyalorixá, oficializou dentro do terreiro o Museu Ohun Lilai (casa das coisas antigas), responsável por documentar a história do Axé Afonjá, guardando as referências dos rituais religiosos iorubanos por meio dos vestígios de memória materializados em seus bens culturais. A diversidade museológica é compreendida em um pequeno acervo, entre eles, animais, símbolos, instrumentos musicais, além de objetos africanos ligados ao culto dos orixás, além de porcelanas inglesas e holandesas que se misturam entre os alguidás expostos. Assim o Axé Opô Afonjá – através do museu – cumpre sua finalidade não só de informar membros da comunidade religiosa como também da sociedade.

³⁴ Um dos termos utilizados para denominar o espaço físico

Mesmo com um espaço delimitado, dentro do qual estão alguns dos bens, toda área do Ilê Axé Opô Afonjá pode ser considerada como um museu a céu aberto, pois ele documenta a realidade religiosa do Candomblé que foi ali instituído. Os saberes tradicionais, bem como os seus fazeres protegidos por aqueles que são iniciados, garantem a preservação do patrimônio religioso e toda uma tradição cultural. Podemos perceber no Opô Afonjá a prática da *preservação in situ*, uma vez que:

O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias, cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. O empenho de alguns sacerdotes se dá numa aspiração muito mais profunda: a de integrar seu conhecimento, a de fortalecer a integridade do processo ritual, a de viver e ‘absorver’ de maneira mais completa a trama simbólica do mundo Nagô (SANTOS, E. 1984, p.51-52).

No contexto desse universo, como descreveu a autora, podemos perceber que o patrimônio sagrado dentro do espaço religioso ele é preservado justamente a partir das mudanças. A dinâmica de preservação do universo Nagô se dá de forma diferenciada. Nesse sentido metaforicamente, podemos dizer que até o patrimônio é possuidor de axé, pois é necessário estar em constante movimento, é preciso ter essa energia que não se contém e que deseja se expandir. É o que dá sentido à trama nagô.

Se enquadrando dentro do processo de ressignificação, da adoção de estratégias, não só da descolonização mas também da patrimonialização, o Opô Afonjá através de Odé Kayodê, materializa essa trama nagô, explicitada por Joana Ebein, a fim de atender a necessidade da concretização de sua cultura religiosa (objetificação) possibilitado pelo status de museu. A musealização³⁵ foi então um dos primeiros passos estratégicos, de forma mais objetiva, em direção à conquista do tombamento pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Dentro do terreiro, podemos perceber que religião e patrimônio são faces da experiência de sentidos, lugar onde o significado implica nos objetos. Algo fomentado pela construção dos arranjos simbólicos num processo de “pré-patrimonialização que parte dos atores sociais” (TRAJANO, 2012, p.38) que contribui para o fortalecimento de uma possível identidade religiosa através do bem patrimonializado, pois:

³⁵ Processo pelo qual passa um bem cultural, ao ser documentado, preservado e comunicado, ganhando status de objeto museológico e consequentemente patrimônio cultural.

[...] sem os objetos não existiríamos enquanto pessoas socialmente construídas. Sejam os objetos materiais considerados nos diversos contextos sociais, simbólicos e rituais da vida cotidiana de qualquer grupo social; sejam eles retirados dessa circulação cotidiana e deslocados para contextos institucionais e discursivos das coleções, museus e patrimônios; o fato importante a considerar aqui é que eles não apenas desempenham funções identitárias, expressando simbolicamente nossas identidades individuais e sociais, mas na verdade organizam (na medida em que os objetos são categorias materializadas) e percepções que temos de nós mesmos individual e coletivamente materiais considerados nos diversos contextos sociais, simbólicos e rituais da vida” (GONÇALVES, 2007, p.27).

Dessa forma, partindo da importância da utilização dos bens culturais para a afirmação de sua memória, podemos notar a influencia no processo de empoderamento do indivíduo e do fenômeno religioso através das mudanças ocorridas também em seus “objetos”, traduzindo-se no que denominamos aqui de “patrimônio sagrado”. Assim, levando-se em consideração que o sentido de preservação do universo Nagô é externado através da necessidade da mudança, ele vai justamente possibilitar a reorganização de seus bens para manter-se.

CAPÍTULO 4

NÃO CHUTA QUE É MACUMBA: A TRANSFORMAÇÃO E O FORTALECIMENTO DE UMA IDENTIDADE AFRO-RELIGIOSA NO BRASIL

Eu não sou raiz, eu sou semente.

Mãe Stella

No Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Stella foi a Iyalorixá que fez a transição de um século para outro liderando a comunidade religiosa. A *agbá* quase centenária, morrendo aos 93 anos, fez e passou por grandes mudanças no campo afro-religioso brasileiro. Ao falarmos de patrimônio cultural, dentro do contexto dessa pesquisa, e o processo de patrimonialização, não falaremos de objetos, mas falaremos do humano e de ideias. Iremos falar de um patrimônio vivo que deu voz e imprimiu uma identidade às religiões de presença africana no Brasil.

Odé Kayodê enquanto extensão do Opô Afonjá formulou um pensamento acerca do Candomblé. Sendo uma religião que tem raízes profundas fincadas na tradição oral e na resistência a mudanças, ela “repensou” o que estava estabelecido na prática religiosa ao longo dos anos. Da sua vida a sua morte ela foi mudança.

A solidez da oralidade, na qual se sustentou o Candomblé, desde seu estabelecimento no Brasil, com a chegada forçada dos africanos, até meados do século XX não permitia mudanças em sua estrutura. A identidade estava na oralidade.

Porém entrando na pós-modernidade, as mudanças ocorridas na estrutura social, segundo Stuart Hall, fragmentaram “as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais.” (HALL, 2015, p.10) nesse contexto o campo religioso e a identidade que o definem também são afetados.

Inserida nesse contexto de mudanças, e sentindo também as transformações no comportamento dos indivíduos que compõem a comunidade religiosa, Mãe Stela, passa a refletir sobre o Candomblé não apenas no âmbito do Ilê Axé Opô Afonjá, mas do Brasil.

Uma líder religiosa que se destaca por muitos aspectos, estando entre eles a formação, se tornou a primeira no quadro das sacerdotisas da Casa de Xangô a ter uma formação acadêmica, talvez sendo esse o motivo pelo qual sempre enfatizou a necessidade e a importância do poder da escrita em seus discursos. Segundo ela,

Não é mais possível a prática da crença no Oríxa sem reflexão, estudos e entrosamentos. A tradição somente oral é difícil nos tempos atuais. Até mesmo porque a aquisição da escrita pela humanidade é um ganho, e não uma perda. Sabemos que para evoluir precisamos de reformas (e estas sempre causam revolução), onde o religioso e o social nunca deixam de estar compatibilizados (AZEVEDO, 2010, p.10).

Foi partindo desse pensamento que a Iyalorixá lançou sua primeira obra “Meu Tempo é Agora”, publicada pela Editora Oduduwa em 1991. Essa era a frase que ela sempre dizia quando faziam referência a ela comparando-a às antigas Iyalorixás que comandaram o terreiro, quando afirmavam que “no tempo de Mãe X não era assim”, criticando a postura da sacerdotisa perante as atitudes que tomava em situações no tempo presente. Sem abrir mão das tradições, mas repensando, Mãe Stella sempre fez uma referência à importância de se estar coerente com o presente.

Com essa postura de se estar conectada à atual realidade e entendendo que o Candomblé enquanto religião necessitava estar livre de outras amarras religiosas, a exemplo da sua vinculação ao catolicismo, ela passou a fazer um antagonismo mais aguerrido contra o sincretismo.

A década de 1980 marcada por profundas transformações e ressignificação do patrimônio cultural afro-religioso, e da estruturação do seu capital simbólico, enquanto elementos representativos de poder de um grupo étnico, ganha um reforço com o discurso antissincrético da Iyalorixá que já tinha uma representatividade reconhecida no campo religioso. Sendo convidada a participar do II Congresso Internacional da Tradição Orixá e Cultura, realizado em Salvador no ano de 1983, no evento Odé Kayodê emite uma fala colocando em destaque a importância de se considerar o Candomblé enquanto religião que se sustenta com práticas próprias, bem fundamentadas em rituais e com uma cosmogonia, ficando distante do discurso de uma seita demonizada. Alguns dias depois, no dia 27 de julho de 1983 ela formaliza o discurso por escrito e lança a público.

No entanto, após a sua fala e sua publicação, houve uma repercussão na imprensa local e nacional, que além de recortar o documento, não colocava em foco os reais motivos que levavam a sacerdotisa a se colocar contra o sincretismo religioso dentro do universo do Candomblé. Sendo assim, ela se uniu às grandes iyalorixás, dos Terreiros mais tradicionais da Bahia, e publicou um manifesto dirigindo-se à imprensa e toda a comunidade religiosa da seguinte forma:

Ao Público e ao Povo do Candomblé

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; consequentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados.

Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens.

Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas.

Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos etc.

Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que desgarrá dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam pressões políticas da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual. Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre.

Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

Esperamos que todo o povo do candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.

Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado.

Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres,

nem por políticos, Ogãs, Obás ou, quaisquer outras pessoas que não os signatários desta.

Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião.

Salvador, 12 de agosto de 1983 (CONSORTE, 2006, p.89-90)

O documento apresentado encontra-se no Museu Ohun Lailai. Acreditamos ser necessário a transcrição do documento, para se ter uma ideia da luta que a Iyalorixá estava travando no campo religioso, que não se limitava apenas ao Candomblé, mas também ao católico, sendo um duplo duelo no campo simbólico. Pois não só colocava em destaque os sacerdotes que desconheciam o poder de dominação da igreja, como também ia de encontro ao catolicismo, cultura religiosa que sabia dominar. É preciso chamar atenção de que não é nosso objetivo discutir aqui os aspectos do sincretismo e nem tampouco aprofundar questões acerca de pureza religiosa e outros elementos que já foram muito bem colocados em evidência por pesquisadores como o Antropólogo e Museólogo Sérgio Ferretti³⁶.

Antes de mais nada, a apresentação do discurso se torna importante dentro do conjunto do pensamento acerca do Candomblé e a posição na qual ele é colocado pela sacerdotisa. Mãe Stella chama atenção para a necessidade de ser tratado como uma religião e que possui autonomia, não precisando ser subserviente e se colocar na condição de “escravo” daquele que precisa de permissão para realizar os seus ritos. O documento é apresentado, antes de mais nada, pelo viés do empoderamento de sua fala aos religiosos.

Nesse contexto ela ainda ressalta a importância para a identificação com a religião, reforçando um status e anunciando a necessidade dos Terreiros de Candomblé se assumirem como independentes de qualquer outra tradição religiosa e se reinventarem a fim de provocar mudanças também no outro. A mudança foi o que moveu a *Agbá*. Nessa atitude do Ilê Axé Opô Afonjá, através de quem fala a Iyalorixá, projeta no meio social e religioso, e nos seus bens simbólicos e representativos a sua identidade.

Partimos do princípio de que “a identidade é formada na interação entre ‘eu’ e a sociedade sendo resultante de suas mudanças. Assim ficamos com o conceito de que a identidade não é fixa, ela se movimenta “é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados no sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2015, p.11-12).

³⁶ Repensando o sincretismo. São Paulo, EDUSP/FAPEMA, 1995.

Foi da necessidade de se fazer identificar, e de trazer uma identidade para o Candomblé, que Mãe Stella buscou implantar no espaço sagrado os aparelhos de cultura, entre eles o Museu Ohun Lailai, a Biblioteca Ikojppo Ilê Iwe Axé Opô Afonjá e o Centro de Documentação e Memória Afonjá. Sabendo o poder que tinha o bem patrimonializado ela trouxe para o Opô Afonjá o sentido da importância da preservação e da divulgação da memória religiosa.

Sempre passando por mudanças constantes e significativas no terreiro, em 2009 o Centro de Documentação recebeu equipamentos para a digitalização do acervo documental com a proposta de disponibilizar o acervo on-line, na diversidade do patrimônio documental estão mais de 500 livros, alguns raros, além da dissertação original do Obá e professor Vivaldo da Costa Lima, Família de Santo de 1978.

Em 2014, Mãe Stella Lançou mais uma publicação “O que as folhas cantam (2014), pela Editora Ossos do Ofício”, nesse mesmo ano foi reinaugurada a Biblioteca do Opô Afonjá, recebendo o nome da Sacerdotisa. Imprimindo a atual filosofia de se dar importância a escrita, a Iyalorixá declara que o que não se registra o tempo leva, sem deixar de enfatizar a importância da transmissão do axé através da palavra e do poder da pronúncia. Como ela destaca, “a essência não se modifica, é o alicerce de tudo. Repito, só pode passar o Àsé quem recebeu!” (2010, p.36).

A obra “O que as folhas cantam” traz um acervo de cânticos sagrados, que foram passados por muitos anos oralmente, e agora ganha as páginas, um suporte que irá perpetuar o acesso e a tradição do patrimônio sagrado do Opô Afonjá.

Ampliando o acervo de livros e divulgando a importância da leitura e da escrita, a Iyalorixá resolveu criar uma extensão da Biblioteca da Casa de Xangô. Todo o acervo da Biblioteca itinerante está ligado a tradição religiosa e espiritual do Candomblé e traz a escrita como a marca de Odé Kayodé que está contribuindo para dinamizar e materializar a trama nagô.

Esse foi um dos motivos que levou no ano de 2013 a Iyalorixá ocupar a cadeira número 33 que pertenceu ao grande poeta baiano Castro Alves, sendo a primeira sacerdotisa a ocupar essa posição no universo das letras. O ato não marca uma inserção simbólica apenas de mais um imortal, antes de mais nada, marca a inserção de uma comunidade religiosa, de mulheres líderes e ancestrais que Odé Kayodê representa. Mãe Stella publicou alguns livros³⁷ sendo também colunista do Jornal A Tarde.

³⁷ E Dai Aconteceu o Encanto”, Maria Stella de Azevedo Santos e Cléo Martins, Salvador, 1988.

Mãe Stella trouxe para o campo religioso, o poder simbólico, conquistado e adquirido com a dinâmica do patrimônio sagrado, como diz Pierre Bourdieu:

O poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar e de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo (...) poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido (BOURDIEU, 2007, p.14)

Revestida do poder simbólico, Mãe Stella enquanto sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá, conseguiu entre os seus iguais validar a importância da transformação do conhecimento tácito religioso em conhecimento escrito. Sendo uma voz ouvida que representa uma minoria religiosa que foi silenciada por séculos e que se reinventou como patrimônio religioso.

Tudo no espaço sagrado girava em torno do patrimônio cultural e do poder que ele podia exercer, não só dentro da comunidade, mas também fora dela. Foi pensando nisso que o Ilê Axé Opô Afonjá, entrou com o pedido de tombamento junto ao IPHAN, no ano de 1998. Diferentemente do processo ocorrido no tombamento da Casa Branca do Engenho Velho, em meio a uma discussão acirrada, o parecer favorável ao Opô Afonjá não demorou, sendo homologado no dia 25 de novembro de 1999. Em 28 de junho de 2000, o terreiro foi inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, volume II, fl. 10, número de inscrição 124 e no Livro do Tombo Histórico, volume II, fl. 53, número de inscrição 559

Na ocasião do tombamento Mãe Stella estava completando sessenta anos de iniciação e de uma estreita relação com a Casa de Xangô. Para a Iyalorixá foi um presente de Afonjá para ela e a certeza que estava no caminho certo.

Os caminhos percorridos pelo reconhecimento da importância do Ilê Axé Opô Afonjá na composição do patrimônio cultural e religioso brasileiro que marca a identidade de uma religião, foi resultado de um caminho trilhado pela Iyalorixá, parte integrante desse patrimônio, dando continuidade é claro a toda uma tradição que nasceu antes dela. Mas não se

"Meu Tempo é Agora ", Maria Stella de Azevedo Santos. 1a Edição: Editora Oduduwa, São Paulo, 1991. 2a Edição: Vol.1. Salvador, BA: Assembleia Legislativa da Bahia, 2010.

"Lineamentos da Religião dos Orixás - Memória de ternura"- Cléo Martins, 2004; participação especial de Mãe Stella - Alaiandê Xirê- ISBN 8590467813.

"Ôsosi - O Caçador de Alegrias", Mãe Stella de Ôsosi, Secretaria da Cultura e Turismo, Salvador, 2006

"Owé - Provérbios" - Salvador - 2007.

"Epé Laiyé- terra viva". Salvador - 2009.

"Opinião - Maria Stella de Azevedo Santos - Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá - Um presente de A TARDE para a história", reunião de textos publicados no jornal A TARDE na coluna "Opinião"

tem dúvidas quanto ao papel exercido por Odé Kayodê no seu empenho em fazer do Opô Afonjá um espelho que possibilitasse reflexos na forma de se pensar e fazer Candomblé.

Ao pesquisar sobre o processo de patrimonialização que se deu no Ilê Axé Opô Afonjá, através das práticas de sua Iyalorixá que se inclui no universo desse patrimônio sagrado, podemos perceber a importância do legado religioso conquistado e deixado para as religiões de presença africana. A identidade aqui constituída não se trata de uma unificação dos vários segmentos representados por nações, ketu, jeje ou angola, mas sim do fortalecimento da unidade dentro dessa diversidade.

4.1 As mudanças continuam: A morte de Mãe Stella e o rompimento de uma tradição

Mãe Stella trouxe mudanças para o campo religioso em vida, ao assumir a liderança do Ilê Axé Opô Afonjá, e foi mudança até o último momento, em sua partida. Não é nossa intenção se prolongar na sua morte, mas antes de mais nada, é intenção registrar um momento de grande importância não apenas para a Casa de Xangô, centenária em sua tradição religiosa, mas também para o campo religioso brasileiro.

Prestes a concluir a dissertação, um fato marcou o seu desenvolvimento. Tratando do processo de patrimonialização e a sua contribuição no fortalecimento da identidade religiosa do Candomblé no Brasil. Tomei como locus de estudo o Ilê Axé Opô Afonjá, justamente pela relevância do terreiro no universo candomblecista que se destacou em meio a ações que contribuíram na divulgação da filosofia religiosa do povo Nagô, com isso não quero dizer que ele seja único, porém foram essas ações, desenvolvidas no final do XX e início do XXI, por meio da Iyalorixá dentro da comunidade que fizeram com que vários olhares se voltassem para lá, assim como o meu.

No mês de dezembro de 2017 fui surpreendido com a notícia de que a Iyalorixá teria deixado a comunidade, no entanto os motivos pelos quais levaram a saída se configuraram como um mistério. Mãe Stella em entrevistas relatou apenas que teria se afastado para descansar a cabeça dos últimos acontecimentos que vinham ocorrendo no Axé.

A imprensa apenas noticiou que o motivo do conflito, seria a sua companheira Graziela Domini, com quem a Iyalorixá se relacionava desde 2005. Graziela era conhecida na comunidade por ocupar o posto de Iyá egbé, espécie de conselheira da comunidade religiosa. Enfim os atritos foram se agravando e Mãe Stella realmente não retornou para a comunidade.

O Ilê Axé Opô Afonjá, se tornou palco de uma disputa sucessória que teve início antes mesmo da morte da Iyalorixá.

Viajando para Nazaré das Farinhas, cidade do Recôncavo Baiano, Mãe Stella deixou o Terreiro sem ter preparado ou apontado uma possível iyalaxé que tomaria o seu lugar, como de costume, na transição que ocorre para a escolha da futura sacerdotisa a ocupar a cadeira.

Mãe Stella ao deixar o Ilê Axé Opô Afonjá, desencadeou um conflito na comunidade estando ainda distante de se resolver, indo além do campo religioso, colocando em questão os limites entre ser sacerdote e cidadão. A Iyalorixá rompeu uma tradição centenária, na qual a sacerdotisa só deixa a cadeira e a comunidade com a morte.

Vindo a falecer no dia 27 de dezembro de 2018, Mãe Stela sob os cuidados de sua companheira, iria ser enterrada na Cidade de Nazaré das Farinhas sem os rituais fúnebres necessários para todos os iniciados do Candomblé.

Mediante a ação, A Sociedade Cruz Santa do Opô Afonjá entrou com uma ação liminar pedindo o direito da comunidade de fazer os rituais necessários de passagem com o corpo da Iyalorixá. Considerada como parte integrante de uma tradição religiosa, portanto um patrimônio, a juíza Caroline Rosa de Almeida Velame Vieira concedeu a comunidade o direito de exercer o culto religioso.

Mediante ao fato e ao pedido de remoção do corpo da sacerdotisa de Nazaré das Farinhas para Salvador, a juíza entendeu que:

[...] se deve conceder à comunidade o exercício do culto religioso, ante a supremacia do princípio que aqui seria violado, de forma irreversível, do exercício livre da religião da qual a Iya Stella de Oxossi era líder, bem como a proteção do patrimônio histórico e cultural do exercício da religião de matriz africana.

Após a decisão o corpo da sacerdotisa passou pelos rituais fúnebres e foi sepultada no dia 29 de dezembro de 2018. Mãe Stella, conhecida por Odé Kayodê, entra assim para a história dos imortais, e se torna um ancestral para a comunidade religiosa permanecendo viva na memória do Candomblé brasileiro.

No dia 29 de dezembro de 2019, como manda a tradição do terreiro, Xangô será consultado pela comunidade, e irá revelar a nova sacerdotisa que comandará o Ilê Axé Opô Afonjá.

CONCLUSÃO

Se aventurar no campo da pesquisa acadêmica é um ato desafiador. E a aventura se torna ainda mais desafiadora quando tratamos do fenômeno religioso no campo das Ciências da Religião, tendo como alvo de estudos as religiões de presença africana.

Com uma vasta literatura produzida acerca do universo afro-religioso, entre muitos clássicos e muitos autores de renome a seleção da bibliografia se torna difícil porque sempre tem um fato novo ou até mesmo antigo que nos interessa registrar e refletir, pela quantidade e diversidade os caminhos se tornam muitos e acabamos até mesmo em meio a uma encruzilha de informações.

Desde a sua chegada forçada ao Brasil, o homem negro africano e sua cultura, têm sido alvo de observações e estudos, assim como o seu legado religioso transmitido aos seus descendentes no Brasil. O Candomblé então, como uma rica herança constituída nessas terras, vem sendo esmiuçado por autores clássicos, a exemplo de Raymundo Nina Rodrigues, que elaborou um dos mais ricos estudos etnográficos sobre o fenômeno religioso do universo Nagô e suas implicações na cultura Brasileira no século XIX.

Foi privilegiando a construção do universo cosmológico do Candomblé que a oralidade se tornou importante para a sustentação da religiosidade construída em solo nacional, sendo um dos fatores de principal relevância tratado nos estudos de alguns dos grandes pesquisadores brasileiros. Passamos a notar então a forma como a tradição oral passa a ser supervalorizada, tornando-se até um traço identitário da religião. No entanto autores como Joana Elbein destaca em seus estudos que a oralidade não pode ser um fator que reduza a complexidade da religião, sendo entendida como muito mais complexa, referenciando o modo de ensino e aprendizagem que se dá numa relação dinâmica muito interpessoal, referindo-se como uma trama.

Estudos como o da autora Juana Elbein dos Santos e mais tarde o do historiador José Beniste vieram acrescentar e destacar a filosofia religiosa presente no Candomblé e toda a importância da sua estrutura fundamentada em mitos e ritos que distingui como uma sólida religião.

Nesse sentido foi por essa solidez que o Candomblé também conseguiu influenciar o universo religioso do catolicismo popular, mostrando também as trocas entre distintas religiões, fato que distancia a cultura religiosa jeje-nagô apenas do papel passivo dentro do processo do sincretismo religioso. Esse é um aspecto que teve um destaque, no

presente trabalho, mediante as discussões ao longo dos anos por estudiosos que sempre relegaram ao negro uma posição de vítima diante do sincretismo e sendo apenas influenciado e m sua religião, como se não houvesse também um movimento contrário do poder que também teve de influenciar. Fato notório que se dá com a adoção de ritos de cura, através de reza e medicina popular com a utilização de elementos naturais no catolicismo popular.

A necessidade de se falar e esclarecer, no contexto desse trabalho, acerca do conceito de patrimônio cultural e patrimonialização deve-se ao fato do desconhecimento e do entendimento que esse conceito ganha quando passamos a tratar de bens culturais produzidos pelas comunidades de terreiro, que ganham uma dimensão de patrimônio sagrado.

O patrimônio cultural, quando nos referimos aos bens constituídos pelo Candomblé, ganha uma nova dimensão sendo referenciado como patrimônio sagrado. Essa apropriação parte justamente das possibilidades que o conceito acaba nos dando por ser polissêmico. O patrimônio sagrado passa então aqui a incorporar uma dupla dimensão, entre material e imaterial, mediante a ineficácia de se atribuir ou fazer referências a categorias de material e imaterial, sendo ele capaz de abarcar toda essa dimensão.

Passando aqui a tratar do contexto inicial de como historicamente os bens produzidos pelas comunidades afro-religiosa eram vistos, como bens uteis e dignos apenas de estarem em museus para fins de estudo etnográfico e que faziam referência sempre a partir do olhar etnocêntrico, no qual o patrimônio sagrado constituído pelo Candomblé foi colocado como demoníaco. Partimos do princípio da necessidade que as comunidades tiveram de ressignificar os seus bens para serem respeitados e tidos como elementos de importância e influencia dentro da sociedade. Assim partindo dessa necessidade, de ressignificar, o Candomblé enquanto uma religião organizada passa a elaborar estratégias que visavam a valorização e a legitimação da cultura afro-religiosa associadas ao empoderamento de seus fiéis criando um sentimento de pertencimento e fortalecendo consequentemente sua identidade.

Assim abordamos dentro do referido trabalho, que até se chegar ao tombamento do primeiro Terreiro de Candomblé no Brasil, a Casa Branca do Engenho Velho, houve um movimento político e religioso organizado pelos terreiros de Candomblé para garantir o seu lugar dentro da estrutura social em que estavam inseridas as outras religiões.

Não devemos então, encarar o tombamento apenas como um ato político que veio de cima para baixo e de fora para dentro das comunidades, ou seja, respectivamente do Estado e da elite intelectual e acadêmica que sempre são colocados como os que beneficiaram os que estavam a margem do poder. Nesse contexto torna-se importante falar dos Terreiros de

Candomblé e da sua importância enquanto espaços legitimadores de um poder simbólico capaz de mobilizar e de estruturar sem utilizar a força ou violência física.

É importante também o destaque e o sentido de patrimonialização, não reconhecendo apenas como um processo pelo qual passam os bens que tem como finalidade serem tombados, sendo o tombamento a metodologia para se reconhecer como patrimônio.

Aqui nós tratamos a patrimonialização, como um processo que se inicia antes mesmo dos órgãos oficiais, que tem o poder de instituir o bem como patrimônio cultural nacional. Esse processo foi do qual se apropriaram os terreiros de Candomblé, levando a cultura de terreiro para toda a sociedade e imprimindo uma importância, seja nas letras das músicas compostas pelos nomes que se fizeram conhecer, seja pelos blocos de Afoxé ou até mesmo movimentos musicais encabeçados pelos afro-religiosos.

Existiu então aí uma valorização que vem se intensificar com o Ilê Axé Opô Afonjá, através da liderança da sacerdotisa Mãe Stella de Oxóssi ou Odé Kayodê, como era conhecida. Através do nosso estudo buscamos entender e perceber de que forma o processo de patrimonialização instituído pelo Opô Afonjá contribuiu para o fortalecimento da identidade religiosa. Mesmo estando diante de uma problemática que apresenta aparentemente uma já contundente resolução. Podemos perceber que o terreiro, enquanto patrimônio sagrado que inclui a comunidade religiosa como patrimônio maior a ser preservado, foi responsável por imprimir através de suas práticas uma nova linguagem e um novo pensamento religioso para se definir o Candomblé.

O espaço do terreiro, enquanto instância de poder, através do patrimônio vivo no qual posicionamos a Iyalorixá, foi capaz de mover estruturas sociais complexas, estabelecendo um divisor de águas quanto à forma de conceber o Candomblé.

O Ilê Axé Opô Afonjá, enquanto uma comunidade religiosa centenária e tradicional, dentro do processo de patrimonialização e legitimação de poder através da sacerdotisa aponta para mudanças fundamentais no Candomblé como a transformação do conhecimento tácito em conhecimento explícito, destacando a importância da religião repensar a tradição oral e colocando a escrita como fonte fundamental de registro. Através das mudanças provocadas dentro da comunidade, o Candomblé sofre nitidamente uma mudança de status religioso na contemporaneidade, gerando novas formas de organização no universo das religiões de presença africana e contribui consequentemente para uma nova identidade afro-religiosa no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ANDREI, Elena Maria. **Coisas de santo: iconografia da imaginária afro-brasileira**. 1994. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Escola de Belas-Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações das civilizações. São Paulo: 1971 [1960].
- BENISTE, José. **Orun Ayê**: O encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- _____. **Jogo de búzios**: um encontro com o desconhecido. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. **Mãe Stella de Oxóssi**: perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- CARNEIRO, Edison. **Os candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro. Ed.8. Civilização Brasileira, 1991
- CONSORTE, Josildeth G. **Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo**. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson (orgs). Faces da Tradição afro-brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 2ed., 2006, p.71-92.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução a fenomenologia da religião. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutierrez. 3ª ED. São Paulo: Paulinas, 2010.
- DANTAS, Beatriz G. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: O sistema totêmico na Austrália. Tradução: Paulo Neves. São Paulo. Martins Fontes, 2003.
- ELIADE, Mircea, **O sagrado e o profano**; [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, Arché Editora, 2013.

FILHO, Sylvio Fausto Gil; GIL, Ana Helena Corrêa. **Identidade religiosa e territorialidade do sagrado:** notas para a teoria do fato religioso. In: Religião, identidade e território. Org. Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

FILHO, Wilson Trajano. **Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução de sentidos.**___In: SANSONE, Lívio. (Org.). Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades. Salvador: EDUFBA, 2012

GEERTZ, Clifford. **Interpretação da culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GUERREIRO, Goli. A trama dos tambores: a música afro-pop de Salvador, 2000

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos:** coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro; MinC/IPHAN/DEMU, 2007.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião.** São Paulo, SP: Paulinas, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015

HOBBSAWM, Eric; RANGER, T (Orgs). **A invenção das tradições.** Paz e Terra, 2002.

HOCK, Klaus. **Introdução a ciência da religião.** São Paulo: Loyola, 2010.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado:** nações Bantu, Iorubá e Fon. [Org. Marcelo Barros]. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

LEWIS, Ioan M. **Êxtase religioso:** um estudo antropológico da possessão por espírito e do Xamanismo. São Paulo. Ed. Perspectiva, 1971.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de Santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia:** um estudo de relações intragrupo. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.

_____. **“Os obás de Xangô”.** Afro-Ásia, n. 2-3, 1966.

_____. **O conceito de “Nação” nos candomblés da Bahia.** Colóquio Negritude et Amérique Latine, promovido pelo governo do Senegal e UNESCO, em Dacar, de 7 a 15 de janeiro de 1974.

_____. **O candomblé da Bahia na década de 1930.** Estudos Avançados, 2004

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural.** Ática: São Paulo, 1987

_____. **Cultura material dos xangôs e candomblés: em torno da etnografia religiosa do Nordeste.** Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1987.

_____. **Pencas de balangandãs da Bahia: um estudo etnográfico das jóias-amuletos.** Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1988.

MAGGIE, Yvone. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito.** 3ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. **Por um Inventário dos Sentidos:** Mário e Andrade e a concepção de patrimônio e inventário. São Paulo. Hucitec: Fapesp, 2005.

NDAGANO, Biringanine. *Penser ler carnaval: variations, discours et représentations.* 2010

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade:** ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.

ORO, Ivo Pedro. **O fenômeno religioso:** como entender. São Paulo: Paulinas, 2013.

OGBEBARA, Awofa. **Igbadu:** a cabaça da existência: mitos nagôs revelados. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

PEIRANO, Mariza G.s. **A Favor da Etnografia.** Série Antropologia. Brasília 1992.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Sociologia da religião:** área academicamente impura. In:___MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira. (1970-1995) V.II – Sociologia.* São Paulo: Sumaré/Anpcos; Brasília: Capes, 1999, p.237-286.

POMIAN, K. **Coleção.** In:___Romano, Ruguro. *Enciclopédia Einaudi* Porto: Imprensa Oficial/Casa da moeda, 1994, v.1, Memória – História, p. 51-86.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé.** Salvador: EDUFBA, 2014.296 p.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos;** apresentação e notas de Yvonne Maggie, Peter Fry. Ed. Fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/ Editora UFRJ, 2006 [1896 e 1897].

_____. **Os africanos no Brasil.** Rio de Janeiro. 2010.

RODRIGUES, Valério. **Divino maravilhoso: práticas artísticas e tradição cultural nos candomblés do Rio de Janeiro.** 1999. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais), Escola de Belas-Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés:** perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Padê, asèsè e o culto Égun na Bahia.** Petrópolis, Vozes, 1984.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. Assembleia Legislativa do Estado da Bahia. 2 Ed. 2010

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis: Rio de Janeiro, 1995.

_____. **Laudo Antropológico do Ilê Axé Iyá NassôOká** (Terreiro Casa Branca do Engenho Velho). Salvador, 05 de setembro de 2008.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice; COSTA, Marta Sales. Religiões de Presença Africana e Políticas Públicas no Brasil: Algumas Considerações. in: ORO, Ari Pedro, MEIRELLES, Mauro; FRANCISCO DE BEM, Daniel. (Org). **Debates do NER**, ano 9, número 13, As Religiões Afro-Brasileiras. PPGAS, Porto Alegre, 2008.

RIGEL, Ricardo. Ataques a terreiros do Rio podem ter partido de traficantes envolvidos com pastores evangélicos, diz Átila Nunes. **Site Extra**. Disponível em: <<https://extra.globo.com/casos-de-policia/ataques-terreiros-do-rio-podem-ter-partido-de-trafficantes-envolvidos-com-pastores-evangelicos-diz-atila-nunes-21800784.html>>. Acesso em 28 fev. 2019.

TRAJANO, Wilson. **Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos**. In: ____SANSONE, Lívio. (Org.). Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades. Salvador: EDUFBA, 2012.

VASSINA, J. **A tradição oral e sua metodologia**. In:____ Metodologia e Pré-História da África, 2011

VELHO, Gilberto. **Patrimônio, Negociação e Conflito**. In: Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos. Org. FILHO, Manuel; BELTRÃO, Jane; ECKERT, Cornélia. – Blumenau: Nova Letra, 2007.

VERGER, Pierre Fatumbi. Lendas africanas dos Orixás. Ilustrações de Carybé; Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 4ª ed. –Salvador: Corrupio, 1997, 96 p.

_____. **O Deus Supremo Iorubá: Uma Revisão de Fontes**. Publicado em Odu, University of Ife, Journal of African Studies, vol. 2, nº3, 1966.

WEBER, Eduardo. Lendas e crenças de Um Obá de Xangô. **Site Rádio Cultura Brasil**. Disponível em: <<http://culturabrasil.cmais.com.br/programas/caymmi-por-ele-mesmo/arquivo/lendas-e-crencas-de-um-oba-de-xango>>. Acesso em 28 fev. 2019.